INITIATION AUX PÈRES DE L'ÉGLISE

par J. Quasten



INITIATION AUX PÈRES DE L'ÉGLISE

VOLUME III

Le texte original de cet ouvrage a paru en anglais au *Spectrum*, à Utrecht, sous le titre de PATROLOGY.

INITIATION AUX PÈRES DE L'ÉGLISE

par

JOHANNES QUASTEN

Traduction de l'anglais par

J. LAPORTE



TOME III

L'âge d'or
de la littérature patristique grecque
du concile de Nicée au concile de Chalcédoine

MCMLXIII
LES ÉDITIONS DU CERF
29, BOULEVARD LATOUR-MAUBOURG
PARIS-VII[e]

NIHIL OBSTAT :

Le Saulchoir, le 7 juin 1962.

P.-TH. CAMELOT, o. p.

Imprimatur :

Paris, le 15 juin 1962.

J. HOTTOT,

vic. gén.

PRÉFACE

Présentant ce volume qui couvre la littérature patristique grecque du concile de Nicée (325) au concile de Chalcédoine (451), je profite de l'occasion pour exprimer ma gratitude envers les érudits de nombreux pays, qui m'ont apporté leur fraternel concours. S'il m'est impossible de les nommer tous, je les remercie tous cependant de leur généreuse coopération. Les exemplaires d'articles et de livres qu'ils m'ont envoyés m'ont grandement facilité la tâche délicate que représente l'incorporation de leurs découvertes et la préparation d'une bonne bibliographie des textes critiques, des traductions et des études.

J'ai observé dans ce volume le système adopté dans les précédents, et indiqué avec précision où trouver les éditions et les traductions de chaque ouvrage, pour permettre au lecteur un accès rapide aux sources.

L'édition anglaise du présent volume a été publiée en 1960. Dans cette édition française j'ai ajouté plus de 500 publications qui ont paru depuis, afin de mettre à jour la bibliographie. Le texte a également été revu, et augmenté en plusieurs endroits. L'édition française représente ainsi une révision par rapport à l'édition anglaise originale.

Je ne puis manquer de mentionner les amis qui m'ont aidé dans la préparation de cette édition française, spécialement le R. P. M. Aubineau, s. j., qui m'a fait de nombreuses suggestions intéressantes, l'abbé Laporte, qui a pris soin de la traduction, les RR. PP. Camelot, o. p., et Mondésert, s. j., qui ont bien voulu revoir cette traduction, et le R. P. Vergriete, o. p., des Éditions du Cerf, qui s'est chargé de la publication.

Université Catholique d'Amérique
Washington D. C.

JOHANNES QUASTEN.

LISTE DES ABRÉVIATIONS

AAB	Abhandlungen, Académie de Berlin. Phil.-hist. Klasse, 1815, etc.
AAM	Abhandlungen, Académie de Munich. Phil.-hist. Klasse, 1835, etc.
AAWW	Anzeiger der Oesterreichischen Akademie der Wissenschaften. Vienne, 1864, etc.
AB	Analecta Bollandiana. Bruxelles, 1882, etc.
AC	Antike und Christentum, éd. par F. J. DÖLGER. Münster i.W., 1929-1950.
ACL	Antiquité Classique. Louvain.
ACO	Acta Conciliorum Œcumenicorum, éd. par E. Schwartz. Berlin, 1914, etc.
ACW	Ancient Christian Writers, éd. par J. Quasten et J. C. Plumpe. Westminster (Md.) et Londres, 1946, etc.
AER	American Ecclesiastical Review. Washington (D. C.), 1889, etc.
AGP	Archiv für Geschichte der Philosophie. Berlin, 1889-1932.
AGWG	Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
AHD	Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire. Paris, 1926, etc.
AIPh	Annuaire de l'Institut de philologie et d'histoire orientales et slaves. Paris et Bruxelles, 1932, etc.
AJA	American Journal of Archaeology. Princeton, 1885, etc.
AJPh	American Journal of Philology. Baltimore, 1880, etc.
AKK	Archiv für katholisches Kirchenrecht. Mainz, 1857, etc.
AL	Acta Linguistica. Copenhague.
ALMA	Archivum Latinitatis Medii Aevi (Bulletin Du Cange). Bruxelles et Paris, 1924, etc.
ALW	Archiv für Liturgiewissenschaft. Regensburg, 1950, etc.
ANF	Ante-Nicene Fathers. Buffalo et New York.
Ang	Angelicum. Rome, 1924, etc.
ANL	Ante-Nicene Christian Library. Edinburgh, 1864, etc.
Ant	Antonianum. Rome, 1926, etc.
AnTh	L'Année Théologique. Paris, 1940, etc.
AnThA	L'Année Théologique Augustinienne. Paris, 1951, etc.
APF	Archiv für Papyrusforschung. Leipzig, 1901, etc.
APh	Archives de Philosophie. Paris.
AR	Archivum Romanicum. Florence.
ARW	Archiv für Religionswissenschaft. Berlin et Leipzig, 1898, etc.
ASS	Acta Sanctorum, éd. par les Bollandistes. Anvers et Bruxelles, 1643, etc.
AST	Analecta Sacra Tarraconensia. Barcelone, 1925, etc.

ATG	Archivo Teológico Granadino. Grenade, 1938, etc.
AThR	Anglican Theological Review. New York, 1918, etc.
Aug	Augustiniana. Louvain, 1951, etc.
AugMag	Augustinus Magister. Congrès international augustinien. Paris, 21-24 septembre 1954. Vol. 1 et 2 Communications, vol. 3 Actes. Paris, 1954-1955.
BAB	Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique. Bruxelles.
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos. Madrid, 1945, etc.
BAGB	Bulletin de l'Association G. Budé. Paris.
BAPC	Bulletin of the Polish Academy. Cracow.
Bazmavep	(Polyhistor) Journal of the Mechitarists. Venise, 1843, etc.
BBI	Bulletin of the Byzantine Institute. Boston.
BBR	Bulletin de l'Institut historique belge de Rome.
BEHE	Bibliothèque de l'École des hautes études. Paris.
Bess	Bessarione. Rome, 1896, etc.
BFC	Bolletino di Filologia Classica. Turin.
BFTh	Beiträge zur Förderung der Theologie. Gütersloh.
BGDS	Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache.
BHM	Bulletin of the History of Medicine. Baltimore.
BHTh	Beiträge zur historischen Theologie. Tübingen, 1929, etc.
Bibl	Biblica. Rome, 1920, etc.
BICS	Bulletin of the Institute of Classical Studies of the University of London.
BiNJ	Bijdragen van de Philosophische en Theologische Faculteiten der Nederlandsche Jezuïeten. Roermond et Maastricht, 1938, etc.
BiZ	Biblische Zeitschrift. Paderborn et Freiburg, 1903-1939; 1957, etc.
BJ	Bursians Jahresbericht über die Fortschritte der klassischen Altertumswissenschaft. Leipzig.
BJR	Bulletin of John Rylands Library. Manchester, 1903, etc.
BKV	Bibliothek der Kirchenväter, éd. par F. X. Reithmayr et V. Thalhofer. Kempten, 1860-1888.
BKV²	Bibliothek der Kirchenväter, éd. par O. Bardenhewer, T. Schermann, C. Weyman. Kempten et Munich, 1911, etc.
BKV³	Bibliothek der Kirchenväter. Zweite Reihe, éd. par O. Bardenhewer, J. Zellinger, J. Martin. Munich, 1932, etc.
BLE	Bulletin de Littérature Ecclésiastique. Toulouse, 1899, etc.
BM	Benediktinische Monatsschrift. Beuron, 1919, etc.
BNJ	Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher. Athènes, 1920, etc.
BOR	Biserica Ortodox Romåna. Bucarest, 1874, etc.
BoS	Bogoslovska Smotra. Zagreb, 1912, etc.
BoZ	Bonner Zeitschrift für Theologie und Seelsorge. Düsseldorf, 1925, etc.

BPEC	Bolletino del Comitato per la preparazione dell'Edizione nazionale dei Classici greci e latini. Rome.
BTAM	Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale. Louvain, 1929, etc.
BV	Bogoslovni Vestnik. Ljubljana, 1921, etc.
BVM	Bogoslovskij Vestnik. Moscou, 1892, etc.
Byz	Byzantion. Bruxelles, 1924, etc.
BZ	Byzantinische Zeitschrift. Leipzig, 1892-1943. Munich, 1950, etc.
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly. Washington (D. C.), 1939, etc.
CC	Civiltà Cattolica. Rome, 1850, etc.
CCL	Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout et Paris, 1953, etc.
CD	La Ciudad de Dios. Madrid, 1891, etc.
CE	The Catholic Encyclopedia. New York, 1907-1914; Suppl. 1922.
CGG	Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Éd. : A. Grillmeier et H. Bacht. Würzburg, I (1951), II (1953), III (1954).
CH	Church History. Chicago, 1931, etc.
ChQ	The Church Quarterly Review. London, 1875, etc.
CHR	The Catholic Historical Review. Washington (D. C.), 1915, etc.
CJ	Classical Journal. Chicago.
CPh	Classical Philology. Chicago.
CPT	Cambridge Patristic Texts.
CQ	Classical Quarterly. Londres et Oxford.
CR	The Classical Review. Londres et Oxford.
CRI	Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Paris.
CSCO	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Louvain, 1903, etc.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vienne, 1866, etc.
CSHB	Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae. Bonn, 1828-1897.
CTh	Collectanea Theologica. Lwow, 1920, etc.
DA	Dissertation Abstracts. Ann Arbor, Michigan.
DAC	Dictionary of the Apostolic Church, éd. J. Hastings. Edinburgh, 1915-1918.
DAL	Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie, éd. F. Cabrol et H. Leclercq. Paris, 1907-1953.
DAp	Dictionnaire Apologétique, éd. A. d'Alès. Paris, 1925, etc., 4ᵉ éd.
DB	Dictionnaire de la Bible, éd. F. Vigouroux. Paris, 1895-1912; Suppl. 1926, etc.

DCA Dictionary of Christian Antiquities, éd. W. Smith et S. Cheetham. Londres, 1875-1880. 2 vol.
DCB Dictionary of Christian Biography, Literature, Sects and Doctrines, éd. W. Smith et H. Wace. Londres, 1877-1887. 4 vols.
DDC Dictionnaire de droit catholique, éd. V. Villien, E. Magnin, R. Naz, 1924, etc.
DHC Documents Illustrative of the History of the Church, éd. B. J. Kidd. Londres, 1938. 2 vol.
DHG Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique, éd. A. Baudrillart. Paris, 1912, etc.
DLZ Deutsche Literaturzeitung für Kritik der internationalen Wissenschaft. Berlin, 1880, etc.
DOP Dumbarton Oaks Papers. Cambridge (Mass.), 1941, etc.
DOS Dumbarton Oaks Studies. Cambridge (Mass.), 1950, etc.
DR Downside Review. Stratton on the Fosse n. Bath, 1880, etc.
DSp Dictionnaire de Spiritualité, éd. M. Viller. Paris, 1932, etc.
DSt Dominican Studies. Oxford, 1948, etc.
DT Divus Thomas. Fribourg (Suisse), 1914, etc.
DTC Dictionnaire de Théologie Catholique, éd. A. Vacant, E. Mangenot et E. Amann. Paris, 1903-1950.
DTP Divus Thomas. Piacenza, 1880, etc.

EA Enchiridion Asceticum, éd. M. J. Rouet de Journel et J. Dutilleul. 4e éd. Barcelone, 1947.
EB Estudios Biblicos. Madrid.
EBrit Encyclopaedia Britannica. 14e éd. Chicago, Londres, Toronto, 1929, etc.
EC Enciclopedia Cattolica, éd. P. Paschini, etc. Rome, 1949-1954.
ECQ Eastern Churches Quarterly. Ramsgate, 1936, etc.
EE Estudios Ecclesiasticos. Madrid, 1922, etc.
EEBS Ἐπετηρὶς τῆς Ἑταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν Athènes, 1931, etc.
EH Enchiridion Fontium Historiae Ecclesiasticae Antiquae, éd. C. Kirch. 6e éd. de L. Ueding. Barcelone, 1947.
EHPR Études d'Histoire et de Philosophie Religieuse.
EHR English Historical Review. Londres, 1886, etc.
EL Ephemerides Liturgicae. Rome, 1887, etc.
EO Échos d'Orient. Paris, 1897-1942.
Eos Eos. Commentarii Societatis Philologicae Polonorum. Lwow, 1894, etc.
EP Enchiridion Patristicum, éd. M. J. Rouet de Journel. 18e éd. Freiburg i. B., 1953.
EPh Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. Alexandrie.
Eranos Eranos. Göteborg.
ES Enchiridion Symbolorum, éd. H. Denzinger et K. Rahner. 30e éd. Freiburg i. B., 1955.
Et Études. Paris, 1856, etc. (jusqu'à 1896 : Études religieuses).

EtByz Études Byzantines. Paris, 1943-1945.
ETL Ephemerides Theologicae Lovanienses. Louvain, 1924, etc.
ExpT The Expository Times. Edinburgh, 1898, etc.

FC The Fathers of the Church, éd. R. J. Deferrari. New York, 1947, etc.
FF Forschungen und Fortschritte. Berlin, 1925, etc.
FKDG Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte. Göttingen, 1953, etc.
FLDG Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. Mainz, 1900, etc. Paderborn, 1906.
Folia Folia. Studies in the Christian Perpetuation of the Classics. New York, 1947, etc.
FP Florilegium Patristicum. Bonn, 1904, etc.
FRL Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testamentes. Göttingen.
FS Franciscan Studies. St. Bonaventure N. Y.), N.S. 1941, etc.
FThSt Freiburger theologische Studien. Freiburg i. B., 1910, etc.

GAb Abhandlungen der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.
GCS Die griechischen christlichen Schriftsteller. Leipzig, 1897, etc.
GGA Göttingische Gelehrte Anzeigen. Berlin, 1738, etc.
Gno Gnomon. Kritische Zeitschrift für die gesamte Altertumswissenschaft. Munich, 1925, etc.
Greg Gregorianum. Rome, 1920, etc.
GTT Gereformeerd Theologisch Tijdschrift. Aalten.

HA Handes Ansorya. Monatsschrift für armenische Philologie. Vienne, 1887, etc.
HAPhG Heidelberger Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Heidelberg.
Hermathena Hermathena. A Series of Papers on Literature, Science and Philosophy. Dublin et Londres, 1874, etc.
Hermes Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie. Berlin, 1866, etc.
HJ The Hibbert Journal. Londres, 1902, etc.
HJG Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. Cologne, 1880, etc. Munich, 1950, etc.
HS Harvard Studies and Notes in Philology and Literature. Cambridge (Mass.).
HSCP Harvard Studies in Classical Philology. Cambridge (Mass.).
HThR Harvard Theological Review. Cambridge (Mass.), 1908, etc.
HTS Harvard Theological Studies. Cambridge (Mass.), 1916, etc.
HVS Historische Vierteljahrsschrift. Leipzig, 1898-1937.
HZ Historische Zeitschrift. Munich, 1859, etc.

IER The Irish Ecclesiastical Record. Dublin, 1864, etc.
IKZ Internationale kirchliche Zeitschrift. Bern, 1911, etc.

Isis	Isis. Quarterly Organ of the History of Science Society. Bruges et Cambridge (Mass.), 1913, etc.
ITQ	The Irish Theological Quarterly. Dublin, 1864, etc.
JA	Journal Asiatique. Paris, 1822, etc.
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum. Münster i.W., 1958, etc.
James	M. R. James, The Apocryphal New Testament. Oxford, 1924.
JBL	Journal of Biblical Literature New Haven et Boston, 1881, etc.
JDAI	Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts. Berlin, 1886, etc.
JEH	The Journal of Ecclesiastical History. Londres, 1950, etc.
JHS	Journal of Hellenic Studies. Londres, 1880, etc.
JL	Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. Münster, 1921-1941.
JLH	Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie. Kassel, 1955, etc.
JNES	Journal of Near Eastern Studies. Chicago, 1942, etc.
JOBG	Jahrbuch der Osterreichischen Byzantinischen Gesellschaft. Vienne, 1951, etc.
JQR	Jewish Quarterly Review. Philadelphie, 1888, etc.
JR	The Journal of Religion. Chicago, 1921, etc.
JRS	Journal of Roman Studies. Londres, 1911, etc.
JS	Journal des Savants. Paris.
JSOR	Journal of the Society of Oriental Research. Chicago, 1917-1932.
JThSt	Journal of Theological Studies. Londres, 1900-1905 ; Oxford, 1906-1949; N.S. : Oxford, 1950, etc.
KA	Kyrkohistorisk Arskrift. Stockholm.
KGA	Kirchengeschichtliche Abhandlungen, éd. M. Sdralek. Breslau, 1902-1912.
KT	Kleine Texte für Vorlesungen und Uebungen, éd. H. Lietzmann. Berlin, 1903, etc.
Latomus	Latomus. Revue des études latines. Bruxelles.
LCC	Library of Christian Classics, éd. J. Baillie, J. T. McNeill, H. P. van Dusen. Philadelphie et Londres, 1953, etc.
LCL	Loeb Classical Library. Londres et Cambridge (Mass.), 1912, etc.
LF	Liturgiegeschichtliche Forschungen. Münster, 1918, etc.
LFC	Library of the Fathers of the Holy Catholic Church, éd. E. B. Pusey, J. Keble et J. H. Newman. Oxford, 1838-1888.
LJ	Liturgisches Jahrbuch. Münster, 1951, etc.
LNPF	A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, éd. par Ph. Schaff et H. Wace. Buffalo et New York, 1886-1900 ; réimprimé : Grand Rapids, 1952, etc.

LQ	Liturgiegeschichtliche Quellen. Münster, 1918, etc.
LQF	Liturgiegeschichtliche Quellen und Forschungen. Münster, 1929-1940 ; 1957, etc.
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg i. B., 1930-1938.
LThK²	Lexikon für Theologie und Kirche. 2ᵉ éd. Freiburg i. B., 1957, etc.
LThPh	Laval Théologique et Philosophique. Québec.
LZB	Literarisches Zentralblatt. Leipzig, 1850, etc.
MAH	Mélanges d'Archéologie et d'Histoire. Paris et Rome, 1881, etc.
Mansi	J. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum Nova et Amplissima Collectio. Florence, 1759-1798. Réimpression et suite : Paris et Leipzig, 1901-1927.
MBTh	Münsterische Beiträge zur Theologie. Münster, 1923, etc.
MC	Monumenta Christiana. Bibliotheek van Christelijke Klassieken. Utrecht, 1948, etc.
MDAI	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts. Römische Abteilung. Heidelberg.
MG	Migne, Patrologia Graeca.
MGH	Monumenta Germaniae Historica. Hannover et Berlin, 1826, etc.
MGWJ	Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. Breslau, 1851, etc.
ML	Migne, Patrologia Latina.
Mnem	Mnemosyne. Bibliotheca philologica Batavorum. Leiden.
MS	Mediaeval Studies. Toronto, 1939, etc.
MSCA	Miscellanea Agostiniana. Rome, 1931.
MSCI	Miscellanea Isidoriana. Rome, 1935.
MSLC	Miscellanea di Studi di Letteratura Cristiana Antica. Catania.
MSR	Mélanges de Science Religieuse. Lille, 1944, etc.
MStHTh	Münchener Studien zur historischen Theologie. Munich, 1921-1937.
MTS	Münchener theologische Studien. Munich, 1950, etc.
MTZ	Münchener theologische Zeitschrift. Munich, 1950, etc.
Mus	Le Muséon. Revue d'études orientales. Louvain, 1881, etc.
NA	Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde. Hanovre, 1876-1936.
NAKG	Nederlandsch Archief voor Kerkgeschiedenis. La Haye.
NC	La Nouvelle Clio. Bruxelles, 1947, etc.
ND	Nuovo Didaskaleion. Catania, 1947, etc.
N.F.	Neue Folge.
NGWG	Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse. Göttingen, 1865, etc.
NJKA	Neue Jahrbücher für das klassische Altertum. Leipzig.

NKZ — Neue kirchliche Zeitschrift. Leipzig, 1890, etc.
NRTh — Nouvelle Revue Théologique. Tournai, 1879, etc.
NS — N ʒωίνέα. Jérusalem, 1901, etc.
N.S. — New Series.
NSch — New Scholasticism. Washington, 1927, etc.
NTA — Neutestamentliche Abhandlungen. Münster, 1909, etc.
NTT — Nieuw Theologisch Tijdschrift. Haarlem.

OC — Oriens Christianus. Leipzig, 1901-1941. Wiesbaden, 1953, etc.
OCh — Orientalia Christiana. Rome, 1923-1934.
OCP — Orientalia Christiana Periodica. Rome, 1935, etc.
ODC — The Oxford Dictionary of the Christian Church, éd. par F. L. Cross. Londres, 1957.
OLZ — Orientalistische Literaturzeitung. Leipzig, 1898, etc.
Or — Orientalia. Commentarii periodici Pont. Instituti Bibl. Rome, 1920, etc.
Orph — Orpheus. Rivista di umanità classica e cristiana. Catania.
OrSyr — L'Orient Syrien. Paris, 1956, etc.
OstkSt — Ostkirchliche Studien. Würzburg, 1952, etc.

PB — Pastor Bonus. Trier, 1889, etc. Depuis 1947 : TThZ.
PC — Paraula Cristiana. Barcelone.
Phil — Philologus. Zeitschrift für das klassische Altertum. Leipzig. Wiesbaden, 1846, etc.
PhJ — Philosophisches Jahrbuch der Görresgesellschaft. Fulda, 1888, etc.
PhW — Philologische Wochenschrift. Leipzig.
PO — Patrologia Orientalis, éd. par R. Graffin et F. Nau. Paris, 1903, etc.
PP — La Parola del Passato. Rivista di studi classici. Naples, 1946, etc.
PrOChr — Le Proche-Orient Chrétien. Jérusalem, 1951, etc.
PS — Patrologia Syriaca, éd. par R. Graffin. Paris, 1894-1926. 3 vol.
PSt — Patristic Studies, éd. par R. J. Deferrari. Washington, 1922, etc.
PThR — Princeton Theological Review. Princeton.
PWK — Pauly-Wissowa-Kroll, Realencyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft. Stuttgart, 1893, etc.

QLP — Questions Liturgiques et Paroissiales. Louvain, 1918, etc.

RAC — Rivista di Archeologia Cristiana. Rome, 1924, etc.
RACh — Reallexikon für Antike und Christentum, éd. par T. Klauser. Leipzig, 1941, etc. Stuttgart, 1950, etc.
RAL — Rendiconti della Reale Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Rome.
RAp — Revue d'Ascétique et de Mystique. Toulouse, 1920, etc.
RAM — Revue Apologétique. Paris, 1905-1940.

RB — Revue Bénédictine. Maredsous, 1884, etc.
RBibl — Revue Biblique. Paris, 1891, etc. N.S. : 1904, etc.
RBPh — Revue Belge de Philologie et d'Histoire. Bruxelles.
RC — Revue Critique d'Histoire et de Littérature. Paris.
RCC — Revue des Cours et Conférences. Paris.
RDC — Revue de Droit Canonique. Strasbourg, 1951, etc.
RE — Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, fondée par J. J. Herzog. 3[e] éd. par A. Hauck. Leipzig, 1896-1913.
REA — Revue des Études Arméniennes. Paris.
REAN — Revue des Études Anciennes. Bordeaux, 1899, etc.
REAug — Revue des Études Augustiniennes. Paris, 1955, etc.
REB — Revue des Études Byzantines. Paris, 1946, etc.
REG — Revue des Études Grecques. Paris, 1888, etc.
RELA — Revue des Études Latines. Paris, 1923, etc.
RelC — Religión y Cultura. Madrid.
Religio — Religio, éd. par E. Buonaiuti. Rome, 1925-1939.
RES — Revista Española de Teologia. Madrid, 1941, etc.
RevR — Review of Religion. New York.
RF — Razón y Fé. Madrid, 1901, etc.
RFE — Revista de Filologia Española. Madrid.
RFIC — Rivista di Filologia e Istruzione Classica. Turin.
RFN — Rivista di Filosofia Neoscolastica. Milan, 1909, etc.
RGG^2 — Religion in Geschichte und Gegenwart. 2[e] éd. par H. Gunkel et L. Zscharnack. Tübingen, 1927-1932.
RGG^3 — Religion in Geschichte und Gegenwart. 3[e] éd. par K. Galling. Tübingen, 1957, etc.
RH — Revue Historique. Paris, 1876, etc.
RHE — Revue d'Histoire Ecclésiastique. Louvain, 1900.
RHEF — Revue d'Histoire de l'Église de France. Paris, 1910, etc.
RHL — Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses. Paris, 1896-1907.
RhM — Rheinisches Museum für Philologie. Bonn, 1833, etc.
RHPR — Revue d'Histoire et de Philosophie Religieuses. Strasbourg, 1921, etc.
RHR — Revue de l'Histoire des Religions. Paris, 1880, etc.
RIL — Rendiconti del R. Istituto Lombardo di Scienze e Lettere. Milano.
RLM — Revue Liturgique et Monastique. Maredsous.
RML — Revue du Moyen Age Latin. Lyon et Strasbourg, 1945, etc.
ROC — Revue de l'Orient Chrétien. Paris, 1896, etc.
ROL — Revue de l'Orient Latin. Paris, 1893, etc.
RPh — Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire Anciennes. Paris, 1914, etc.
RQ — Römische Quartalschrift. Freiburg i. B., 1891, etc.
RQH — Revue des Questions Historiques. Paris, 1866, etc.
RR — Ricerche Religiose. Rome, 1925, etc.

RSCI Rivista di Storia della Chiesa in Italia. Rome, 1947, etc.
RSFR Rivista di Studi Filosofici e Religiosi. Rome.
RSH Revue de Synthèse Historique. Paris.
RSO Rivista degli Studi Orientali. Rome, 1908, etc.
RSPT Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques. Paris, 1907, etc.
RSR Recherches de Science Religieuse. Paris, 1910, etc.
RSRUS Revue des Sciences Religieuses. Strasbourg et Paris, 1921, etc.
RStR Ricerche di Storia Religiosa. Rome, 1954, etc.
RT Revue Thomiste. Paris, 1893, etc.
RTAM Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale. Louvain, 1929, etc.
RTP Revue de Théologie et Philosophie. Lausanne, 1868, etc.
RTr Rivista Trimestrale di Studi Filosofici e Religiosi. Perugia.
RUO Revue de l'Université d'Ottawa.

SA Studia Anselmiana. Rome, 1933, etc.
SAB Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Berlin, 1882, etc.
SAH Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Heidelberg, 1910, etc.
SAM Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Munich, 1871, etc
SAW Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften. Phil.-hist. Klasse. Vienne, 1847, etc.
SC Scuola Cattolica. Milan, 1873, etc.
SCA Studies in Christian Antiquity, éd. par J. Quasten. Washington, 1941, etc.
SCH Sources Chrétiennes, éd. par H. de Lubac et J. Daniélou. Paris, 1941, etc.
Schol Scholastik. Freiburg i. B., 1926, etc.
SD Studies and Documents, éd. par K. Lake et S. Lake. Londres et Philadelphie, 1934, etc.
SE Sacris Erudiri. Jaarboek voor godsdienstwetenschappen. Bruges, 1948, etc.
SIF Studi Italiani di Filologia Classica. Florence.
SJMS Speculum. Journal of Medieval Studies. Cambridge (Mass.), 1926, etc.
SKGG Schriften der Königsberger Gelehrtengesellschaft. Berlin, 1924, etc.
SM Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige. Munich, 1880, etc.
SO Symbolae Osloenses. Oslo, 1920, etc.
So Sophia. Milan et Padoue.
SP Studia Patristica. Papers Presented to the International Conference on Patristic Studies held at Christ Church Oxford 1955 et 1959. Berlin, 1957, 1961-1962.

SPCK Society for Promoting Christian Knowledge. Londres.
SPM Stromata Patristica et Mediaevalia, éd. par C. Mohrmann et J. Quasten. Utrecht, 1950, etc.
SQ Sammlung ausgewählter Quellenschriften zur Kirchen- und Dogmengeschichte. Tübingen, 1893, etc.
SSL Spicilegium Sacrum Lovaniense. Louvain, 1922, etc.
ST Studi e Testi. Pubblicazioni della Biblioteca Vaticana. Rome, 1900, etc.
StBN Studi Bizantini e Neoellenici. Rome, 1947, etc.
StC Studia Catholica. Roermond, 1924, etc.
StGKA Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. Paderborn.
STh Studia Theologica. Lund, 1948, etc.
StP Studia Patavina. Padua, 1954, etc.

ThBl Theologische Blätter. Leipzig, 1922, etc.
ThGl Theologie und Glaube. Paderborn, 1909, etc.
ThJ Theologische Jahrbücher. Leipzig, 1842, etc.
ThLB Theologisches Literaturblatt. Leipzig, 1880, etc.
ThLZ Theologische Literaturzeitung. Leipzig, 1878, etc.
ThQ Theologische Quartalschrift. Tübingen, 1819, etc.; Stuttgart, 1946, etc.
ThR Theologische Revue. Münster, 1902, etc.
ThStKr Theologische Studien und Kritiken. Gotha, 1828, etc.
TJHC Theology. Journal of Historic Christianity. Londres.
TP Transactions and Proceedings of the American Philological Association. Boston (Mass.).
TS Theological Studies. Woodstock (Md.), 1940, etc.
TSt Texts and Studies, éd. par J. A. Robinson. Cambridge, 1891, etc.
TThZ Trierer theologische Zeitschrift. Trier, 1947, etc.
TU Texte und Untersuchungen. Leipzig et Berlin, 1882, etc.
TZ Theologische Zeitschrift. Bâle, 1945, etc.

VC Vigiliae Christianae. Amsterdam, 1947, etc.
VD Verbum Domini. Rome, 1921, etc.
VS La Vie Spirituelle. Paris, 1909, etc.
VV Vizantijskij Vremennik. Petersburg, 1894, etc.; N.S. Moscow, 1947, etc.

WJB Würzburger Jahrbücher für klassische Altertumswissenschaft, 1947, etc.
WS Woodbrooke Studies. Manchester.
WSt Wiener Studien. Zeitschrift für klassische Philologie. Vienne.
WZKM Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Vienne, 1887, etc.

ZAM	Zeitschrift für Aszese und Mystik (Innsbruck). Würzburg, 1926, etc.
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft (Giessen). Berlin, 1881.
ZBW	Zentralblatt für Bibliothekswesen. Leipzig, 1884, etc.
ZDADL	Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur. Wiesbaden.
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Leipzig, 1847, etc. ; Wiesbaden, 1950, etc.
ZDP	Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins. Leipzig, 1878, etc.
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte (Gotha). Stuttgart, 1876, etc.
ZkTh	Zeitschrift für katholische Theologie. Innsbruck, 1877, etc.
ZMR	Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft. Münster, 1928, etc.
ZMW	Zeitschrift für Missionswissenschaft. Münster, 1911, etc.
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche. Giessen, 1900, etc.
ZRG	Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte. Marburg, 1948, etc.
ZSG	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Germanistische Abteilung. Weimar, 1880, etc.
ZSK	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kanonistische Abteilung. Weimar, 1911, etc.
ZSR	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Romanistische Abteilung. Weimar, 1880, etc.
ZST	Zeitschrift für systematische Theologie. Gütersloh, 1923, etc.
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche. Tübingen, 1891, etc.

INTRODUCTION

La victoire de Constantin au Pont Milvius marque le tournant de l'histoire de l'Église ancienne : elle annonce la fin de la Rome païenne et inaugure l'empire chrétien. Jusque-là religion proscrite, le Christianisme obtient la situation de religion tolérée, et finalement celle de religion préférée. Encore une courte épreuve, quand l'empereur Julien tentera (361-363) de restaurer le paganisme défaillant, puis, sous Théodose I[er], quelques années plus tard, la religion chrétienne deviendra la religion de l'État.

C'est une ère nouvelle qui s'ouvre pour l'Église, pour sa pensée, sa liturgie, son art, et nous arrivons aux grands noms de la patristique, à l'âge d'or de la littérature ecclésiastique. Les auteurs des IV[e] et V[e] siècles peuvent désormais consacrer leurs talents à d'autres causes que la défense de l'Église contre les païens; aussi cette période sera-t-elle marquée par le développement de la science ecclésiastique. Libre de l'oppression externe, l'Église va appliquer ses efforts à préserver sa doctrine contre l'hérésie et à définir ses dogmes principaux. Cette période est celle des grands conciles œcuméniques, avec l'activité théologique intense qui la caractérise et qui résulte des querelles christologiques. La plupart des écrivains sont engagés dans les luttes contemporaines et consacrent leurs efforts à la polémique et au dogme. L'Orient surtout, théâtre des grands conciles de Nicée (325), de Constantinople (381), d'Éphèse (431) et de Chalcédoine (451), se montra fertile, et produisit des auteurs de premier plan, qui se penchèrent sur les hérésies arienne, macédonienne, sabellienne, nestorienne, apollinariste et monophysite. Nous trouverons de très grands théologiens comme Athanase, les Pères cappadociens, Jean Chrysostome, Cyrille d'Alexandrie, etc., dont les écrits sont l'écho des conflits intellectuels du moment.

A ce développement interne de la science théologique, vint s'ajouter un autre élément, qui devait influencer profondément

aussi la production littéraire chrétienne durant la période post-constantinienne. Au lendemain de sa victoire, la religion chrétienne se livra à une assimilation massive de la culture et de l'instruction profanes, et adopta sans réserves les formes littéraires traditionnelles. Les auteurs classiques de l'Église grecque, comme Basile le Grand, Grégoire de Nysse et Grégoire de Nazianze, ajoutent à leur formation théologique la culture hellénistique, l'éloquence brillante et la maîtrise du style qu'ils ont acquises dans les écoles et les académies anciennes. Un humanisme chrétien est né, à travers lequel la littérature ecclésiastique atteindra sa perfection.

La liberté de culte accordée par Constantin entraîna bientôt un grand mouvement de conversion, qui fit de l'Église un facteur mondial de première importance, mais pouvait en conséquence abaisser son niveau moral et spirituel, par une insuffisante transformation des esprits et des cœurs. Pour obvier à ce danger, l'Église produisit le monachisme, qui renonce au monde même et prône une vie d'ascèse et de mysticisme. Le nouveau mouvement commença par se dresser avec force contre toute tentative d'un humanisme chrétien et tout compromis entre la culture classique et la religion chrétienne. Dans les premières communautés de cénobites, on encourageait le travail manuel et la prière, plutôt que la science sacrée et l'activité littéraire, mais, avec le temps, cette attitude envers la littérature et l'instruction changea totalement, et nombreux furent les monastères qui devinrent des foyers de théologie et de philosophie chrétienne, et leurs membres qui prirent une part active aux controverses dogmatiques contemporaines. Le monachisme créa par ailleurs un type tout à fait nouveau de littérature chrétienne. Il parut des biographies de moines célèbres, des recueils de propos et d'actes des solitaires ou des abbés les plus renommés, et des manuels d'ascèse pour diriger les âmes vers la perfection spirituelle et interpréter les obligations particulières des moines. Les fondateurs du monachisme édictèrent des règles et des prescriptions disciplinaires. L'Orient encore fut la patrie d'origine de ce genre littéraire, car ce fut l'Égypte qui institua la vie monastique.

En même temps les anciens centres d'études ecclésiastiques, les écoles d'Alexandrie et d'Antioche, dont nous avons suffisamment rapporté les tendances particulières dans un précédant volume (II, pp. 7-11, 145-147) poursuivirent leurs efforts dans l'interprétation du Livre des livres, la sainte Écriture. Ces écoles furent intimement mêlées, aux IVe et Ve siècles, aux grandes controverses qui précédèrent et suivirent les conciles œcuméniques : leur opposition s'accrut en conséquence, et certains de leurs membres tombèrent dans l'hérésie.

L'école d'Alexandrie, qui avait atteint son apogée sous Origène, connut un second printemps au IVe siècle. Tout en restant fidèle dans l'ensemble à l'impulsion et aux idées du grand maître, elle sut s'affranchir de certaines de ses erreurs et réserver l'exégèse allégorique au seul service de l'édification. On observe ici une différence entre les nouveaux et les anciens membres de cette école. Pour réfuter Arius et les autres hérétiques, qui appuyaient sur l'Écriture leurs fausses conceptions, l'école néo-alexandrine adopta dans toutes les discussions et les controverses théologiques la méthode historico-grammaticale que l'école d'Antioche avait toujours prônée, car la méthode allégorique s'avérait insuffisante à cette fin. Le chef de cette nouvelle école fut saint Athanase, le défenseur de la foi contre Arius, et ses plus brillants disciples, Eusèbe de Césarée, les trois Cappadociens, Didyme l'Aveugle, Hésychius de Jérusalem et Cyrille d'Alexandrie, le champion de l'orthodoxie contre Nestorius. Par contre, la fidélité à l'ancien principe d'interprétation est en partie responsable de spéculations vagues comme celles du monophysisme et du monothélisme.

Pendant ce temps, l'école d'Antioche atteignit l'apogée de sa célébrité sous la direction de Diodore de Tarse et demeura fidèle avec celui-ci et ses grands disciples, saint Jean Chrysostome, Mélèce d'Antioche, Théodore de Mopsueste, aux principes de son fondateur Lucien (cf. vol. II, pp. 169-170) : l'importance accordée à l'expression littérale du texte biblique et l'étude historique et grammaticale de sa signification. Mais les tendances rationalistes de cette école, en visant l'élimination du mystère dans la doctrine chrétienne, entraînèrent plusieurs de ses représentants à se dresser contre l'enseignement traditionnel de l'Église. Arius, disciple de son fondateur Lucien, ne fut pas le seul hérétique qui reçut à Antioche sa

formation théologique, car Nestorius et Apollinaire de Laodicée appartenaient à cette école exégétique ainsi que Théodore de Mopsueste. Ce dernier mérite cependant un jugement plus positif qu'on ne l'a fait jusqu'ici, car ses commentaires bibliques comme ceux des autres auteurs de l'école antiochienne, par exemple Théodoret de Cyr, montrent, tant pour le contenu que pour la forme, un très grand talent exégétique.

Les progrès accomplis dans la connaissance et l'interprétation de la sainte Écriture, l'art développé dans les écoles hellénistiques de rhétorique contribuèrent à l'épanouissement d'une autre forme de littérature chrétienne à l'époque post-constantinienne, qui surpasse toutes les autres par son importance, l'homélie. Nous possédons une quantité innombrable de sermons des IV[e] et V[e] siècles, que nous devons en bien des cas à l'activité infatigable des sténographes chrétiens. Le plus célèbre de ces prédicateurs est saint Jean Chrysostome.

L'issue victorieuse de trois siècles de conflit avec l'État provoqua la première tentative d'une histoire générale de l'Église. Le père de cette nouvelle science est Eusèbe de Césarée, dont l'œuvre fut poursuivie — jamais surpassée — par de nombreux historiens ecclésiastiques : Socrate, Sozomène, Théodoret, Philippe de Sidè et Hésychius de Jérusalem. Ces histoires, sans être de grande valeur littéraire, ont cependant une grande importance comme sources de notre connaissance de l'Église primitive.

Mais il existe une autre source de première qualité : les nombreuses lettres que nous ont laissées beaucoup d'auteurs chrétiens parmi les plus grands de cette période. La liberté accordée à l'Église entraîna un développement considérable de la correspondance chrétienne, qui continua pour la forme et le style la tradition de la littérature épistolaire très importante du monde hellénistique. Cette correspondance, écrite le plus souvent en vue d'une publication ultérieure, se plie, même dans les missives privées, aux règles des grands stylistes grecs. Bien que l'épître soit la forme littéraire la plus ancienne du christianisme, ce fut à l'époque post-constantinienne que commencèrent les grandes collections. On y trouve non seulement les nombreux points d'intérêt de leurs auteurs, mais, dispersées à travers les discussions doctrinales, des données de

première valeur sur tous les aspects de la vie économique, professionnelle, sociale, politique et religieuse : c'est la société tout entière de l'époque qui apparaît et qui vit sous nos yeux. Ces lettres n'ont pas encore reçu toute l'attention qu'elles méritent, sous leurs aspects aussi bien théologique, philologique qu'historique, et restent une mine loin d'être épuisée. Par exemple les lettres festales, encycliques ou personnelles d'Athanase constituent une source d'une richesse surprenante pour l'histoire de l'Église égyptienne, les controverses trinitariennes, l'hérésie arienne et les débuts du monachisme. Les lettres de Basile le Grand sont des perles de l'art épistolaire chrétien, insurpassées pour la langue, le style, la profondeur et la chaleur du sentiment, comme pour la variété des sujets et des personnes qu'elles touchent. Ajoutons les épîtres de Grégoire de Nazianze, brillantes, atticistes, les missives sages et pratiques de Grégoire de Nysse, les touchantes et courageuses communications de saint Jean Chrysostome, et la correspondance élégante de Synésius de Cyrène. Tous les types de l'épistolographie antique trouvent leur perfection dans ces grandes collections.

C'est en Orient, nous l'avons vu (vol. I, pp. 179-193), que débuta la poésie chrétienne et que furent chantées ses premières hymnes. Celles-ci, toutefois, ne suivaient pas l'ancienne prosodie, car elles tiraient leur forme de la traduction des psaumes en prose. Au contraire, à l'époque post-constantinienne, l'Église entre en rivalité dans ce domaine avec le paganisme expirant, comme avec les hérétiques qui vulgarisent leurs doctrines au moyen de chants populaires. Arius, les deux Apollinaire de Laodicée, l'Ancien et le Jeune, l'impératrice Eudoxie composèrent des hymnes de ce genre pour servir leurs fins particulières, et les anciennes écoles philosophiques faisaient de même pour diffuser leur métaphysique. Sur les traces du néoplatonisme, Grégoire de Nazianze écrivit des vers à la louange du Dieu incompréhensible et inconnu, et fut l'auteur de plus de quatre cents poèmes. Synésius de Cyrène, qui le surpasse par le talent, nous lègue des hymnes en l'honneur de la Sainte Trinité. Tous les deux restent fidèles aux lois du mètre antique, quoique Grégoire nous offre déjà, ici et là, une nouvelle forme de rythmique basée sur l'accent tonique. Nous rencontrons

la première influence de la poésie syriaque, qui produisit le plus grand poète chrétien de cette période, Éphrem le Syrien.

La différence entre le temps des persécutions et l'ère nouvelle n'est pas moins évidente dans le développement de la liturgie. L'eucharistie, à l'origine un simple repas dans les maisons particulières des chrétiens, prend de plus en plus la forme d'un cérémonial de cour pour la réception d'un roi. Ce sont surtout les liturgies orientales qui progressent rapidement dans cette direction, et les principaux centres sont, comme pour la pensée théologique, Alexandrie et Antioche. La croissance subite des communautés en nombre et en proportions, attestée par la multiplication des constructions ecclésiastiques, les basiliques de Constantin, entraîne la codification de la prière publique, et l'Orient voit apparaître encore les premiers sacramentaires au IV[e] siècle. Trois collections spécialement : l'Euchologe de l'évêque Sérapion de Thmuis pour Alexandrie et l'Égypte, la liturgie du huitième livre des *Constitutions Apostoliques,* ou la liturgie dite Liturgie clémentine, pour Antioche et la Syrie (cf. vol. II, p. 220), et la liturgie dite de saint Basile pour l'Asie Mineure.

CHAPITRE PREMIER

LES ÉCRIVAINS D'ALEXANDRIE ET D'ÉGYPTE

Dans le volume précédent, nous avons fait remarquer l'importance d'Alexandrie dans l'histoire de la pensée chrétienne. Ce centre culturel, réputé pour sa monumentale bibliothèque et pour ses écoles religieuses, philosophiques et scientifiques, fut aussi le lieu où le christianisme établit, plus que dans toute autre métropole de l'Orient et de l'Occident, le contact avec l'hellénisme. C'est là par conséquent que se posa le problème fondamental de la théologie, les rapports de la science et de la foi, et son corollaire, celui du fondement philosophique et de la défense de la foi. La puissance intellectuelle du génie grec aida le christianisme à devenir une force spirituelle et à élaborer une théorie de la connaissance assez élevée pour donner largement satisfaction aux grands esprits eux-mêmes. La poursuite d'une sagesse supérieure et les premiers pas de la recherche théologique n'étaient pas sans danger pour la pureté de la foi ; aussi Alexandrie devint-elle le centre de la spéculation doctrinale en même temps que des controverses dogmatiques et, si elle élabora et formula le dogme, elle produisit également de nouvelles théories et des interprétations personnelles souvent en désaccord avec l'enseignement traditionnel de l'Église. La cité de la plus célèbre école théologique est le pays natal de la plus grande hérésie de l'antiquité chrétienne, qui tenta de substituer des principes philosophiques à la vérité révélée ; le berceau de la science sacrée est le berceau de l'arianisme.

Presque tous les écrivains, étudiés dans ce chapitre et dans la plupart des autres, sont plus ou moins mêlés à la grande controverse soulevée par la révolte du prêtre alexandrin. Malgré le nombre des études récentes qui l'abordent, l'origine de l'arianisme et son histoire pré-nicéenne posent encore des problèmes non résolus, et l'on discute toujours pour savoir s'il faut chercher les antécédents idéologiques de la doctrine

d'Arius chez Origène, Paul de Samosate ou Lucien d'Antioche. De même les historiens restent divisés sur la date de plusieurs événements de la période pré-nicéenne de l'arianisme. Gwatkin, Seeck, Snellman, Opitz et Schneemelcher font débuter la querelle en 318 ou 320, avant la persécution de Licinius, tandis que Schwartz, Batiffol, Bardy et Telfer pensent que le premier conflit ouvert entre Arius et son évêque Alexandre et la condamnation de celui-ci par le même Alexandre ne remontent qu'au début ou à la fin de 323, et que les événements qui suivirent se déroulèrent assez rapidement, dans l'espace de dix-huit à vingt-deux mois.

Sources : H. G. Opitz, Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318-328 (Athanasius Werke, Band III, 1). Berlin et Leipzig, 1934-1935, qui sera continué par W. Schneemelcher.

Etudes : Sur l'Égypte et son Église à cette époque : H. I. Bell, Jews and Christians in Egypt. The Jewish Troubles in Alexandria and the Athanasian Controversy. London, 1924. — J. G. Milne, A History of Egypt Under Roman Rule, 3e éd. London, 1924. — G. Bardy, Les premiers temps du christianisme de langue copte en Égypte : Mémorial M. J. Lagrange. Paris, 1940, 203-216. — E. R. Hardy, Christian Egypt : Church and People. New York, 1952. Cf. vol. II, 8-9. — R. Remondon, Égypte chrétienne : DSp 4, 1 (1960) 532-548.

Sur l'arianisme : H. Gwatkin, Studies of Arianism, 2e éd. Cambridge, 1890. — C. Hefele et H. Leclercq, Histoire des conciles I 1, 349-385. — O. Seeck, Untersuchungen zur Geschichte des nicänischen Konzils : ZKG 17 (1896) 1-71 et 319-362. — P. Batiffol, Sozomène et Sabinos : BZ 7 (1898) 265-284. — P. Snellman, Der Anfang des arianischen Streites. Helsingfors, 1904. — E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius : NGWG 5 (1904) 338-401 et 518-547; 6 (1905) 164-187 et 257-299; 9 (1908) 305-374; 12 (1911) 367-426. — S. Rogala, Die Anfänge des arianischen Streites (FLDG 7, 1). Paderborn, 1907. — G. Schoo, Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos. Berlin, 1911, 97-110. — G. Bardy, Le symbole de Lucien d'Antioche et les formules du synode In Encaeniis (341) : RSR 3 (1912) 139-155; *idem*, La politique religieuse de Constantin après le concile de Nicée : RSRUS 8 (1928) 516-551; *idem*, Saint Lucien d'Antioche et son école : les collucianistes : RSR 22 (1932) 437-462. — J. Zeiller, Arianisme et religions orientales dans l'Empire romain : RSR 18 (1928) 73-86. — H. G. Opitz, Die Zeitfolge des arianischen Streites von den Anfängen bis 328 : ZNW 33 (1934) 131-159. — E. Schwartz, Zur Kirchengeschichte des 4. Jahrhunderts : ZNW 34 (1935) 129-213. — G. Bardy, Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son École. Paris, 1936; *idem*, L'Occident en face de la crise arienne : Irenicon 16 (1939) 385-424; *idem*, L'Occident et les documents de la controverse arienne : RSRUS 20 (1940) 28-64. — R. V. Sellers, Two Ancient

Christologies. A Study in the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch (SPCK). London, 1940. — G. Gentz, Arianer : RACh 1 (1943) 647-652. — W. Telfer, When did the Arian Controversy begin ? : JThSt 47 (1946) 129-142. — N. H. Baynes, Sozomen, Ecclesiastica Historia I 15 : JThSt 49 (1948) 165-168. — W. Telfer, Sozomen I 15. A Reply : JThSt 50 (1949) 187-191 (contre Baynes). — E. Ivanka, Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben. Vienna, 1948, 17-24. — G. Gigli, L'ortodossia, l'arianesimo e la politica di Costanzo II (337-361). Rome, 1950. — G. H. Williams, Christology and Church-State Relations in the Fourth Century : Church History 20 (1951) n. 3, 3-33; n. 4, 3-26. — V. De Clercq, Ossius of Cordova (SCA 13). Wasthington, 1954, 189-195. — W. Schneemelcher, Zur Chronologie des arianischen Streites : ThLZ 79 (1954) 393-400. — T. E. Pollard, The Origins of Arianism : JThSt 9 (1958) 103-111. — H. Kraft, Ὁμοούσιος : ZKG 66 (1954-1955) 1-24 (Histoire du mot dans la querelle arienne). — E. Hammerschmidt, Die Begriffsentwicklung in der altkirchlichen Theologie zwischen dem ersten allgemeinen Konzil von Nizäa (325) und dem zweiten allgemeinen Konzil von Konstantinopel (381) : ThR 51 (1955) 145-154. — H. Dörries, Hypostasis : Wort und Bedeutungsgeschichte : NGWG 1955 Nr. 3. — T. E. Pollard, The Exegesis of Scripture and the Arian Controversy : BJR 41 (1958-1959) 414-429; *idem*, The Creeds of A. D. 325 : Antioch, Caesarea, Nicaea : Scottish Journal of Theology 13 (1960) 278-300. — A. Orbe, Hacia la primera teologia de la procesion del Verbo. Rome, 1958. — H. Chadwick, Faith and Order at the Council of Nicaea : HThR 53 (1960) 171-195. — M. Novak, Newman on Nicaea : TS 21 (1960) 444-453. — M. Tetz, Zum Streit zwischen Orthodoxie und Häresie an der Wende des 4. zum 5. Jahrhundert. Anfänge des expliziten Väterbeweises : Evangelische Theologie 21 (1961) 354-368. — C. Boyer, Il concilio di Nicea e il dogma della ss. Trinità : Divinitas 5 (1961) 218-227. — C. Andresen, Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffes : ZNW 52 (1961) 1-39. — G. C. Stead, The Significance of the Homoousios : SP III (TU 78). Berlin, 1961, 397-412. — J. R. Nyman, The Synod at Antioch (324-325) and the Council of Nicea : SP IV (TU 79). Berlin, 1961, 483-489.

ARIUS

Arius (256-336), originaire de Libye, reçut sa formation théologique à Antioche, à l'école de Lucien que l'évêque Alexandre d'Alexandrie nomme parmi les pères de l'arianisme. D'Antioche, il se rendit à Alexandrie où, ordonné diacre puis prêtre, il fut attaché à l'église de Baucaulis, mais, vers 318, il commença à provoquer beaucoup de discussions, en raison d'une doctrine théologique personnelle qu'il proposait dans ses sermons comme la foi de l'Église. Il écrivit si peu, et si rares sont

les fragments conservés de ses œuvres, qu'il nous est difficile de parvenir à une connaissance satisfaisante de son enseignement original, quoique nous puissions déterminer et résumer ses idées fondamentales.

A la base de son système se trouve un axiome qui l'empêchait dès le départ de saisir la véritable relation entre Dieu le Père et Dieu le Fils, l'idée que la divinité devait non seulement être incréée, mais inengendrée (ἀγέννητος). Il suit de là que le Fils de Dieu, le Logos, ne peut être vraiment Dieu. Il est la première des créatures de Dieu et, comme les autres, fut tiré du néant (ἐξ οὐκ ὄντων), mais non de la substance divine; aussi diffère-t-il essentiellement du Père. Il est un Dieu secondaire; il y eut un temps où le Fils de Dieu n'existait pas (ἦν ὅτε οὐκ ἦν). Il est le Fils de Dieu au sens moral du terme, mais non au sens métaphysique, et c'est improprement qu'on lui donne le titre de Dieu, car l'unique vrai Dieu l'a adopté comme fils en prévision de ses mérites. De cette filiation par adoption ne résulte aucune participation réelle à la divinité, aucune véritable ressemblance avec celle-ci, car Dieu ne peut avoir aucun semblable. Le Logos occupe une place intermédiaire entre le monde et Dieu qui l'a créé pour en faire l'instrument de la création. Le Saint-Esprit est la première des créatures du Logos et encore moins divin que le Verbe. Le Logos s'est fait chair en ce sens qu'il a rempli chez Jésus-Christ la fonction de l'âme.

Cette doctrine est un produit typique du rationalisme théologique. Elle pouvait plaire aux esprits superficiels, car elle apportait une réponse simple et commode au problème particulièrement difficile de la relation Père-Fils et dispensait Arius et ses disciples de s'enquérir de la vie intime de Dieu, du moment qu'ils éliminaient toute relation divine interne. Ce fut ce caractère rationaliste qui attira le grand nombre à l'hérésie. Ajoutons que ces erreurs s'allient étroitement aux théories néo-platoniciennes, toujours courantes à l'époque, qui inséraient des intermédiaires entre Dieu et le monde et préparaient ainsi les esprits à classer dans ces catégories le Dieu des chrétiens. Rappelons enfin, pour expliquer la force dont allait s'aider ce mouvement, que la théologie d'Arius n'était pas entièrement nouvelle, qu'elle n'était rien d'autre que l'ancien

subordinatianisme, enseigné longtemps avant Arius sous une forme plus modérée, et ayant eu de nombreux partisans, mais que celui-ci poussa à son degré extrême.

Cette doctrine fut bientôt dénoncée comme contraire à la tradition. Elle attaquait en effet la nature même du christianisme, en attribuant la rédemption à un Dieu qui n'était pas un vrai Dieu et ne pouvait par conséquent racheter l'humanité. Elle privait donc la foi de son caractère essentiel.

La situation s'aggrava lorsque Arius et ses partisans, d'abord priés puis sommés de renoncer à leur innovation, s'y refusèrent obstinément. Alexandre, alors évêque d'Alexandrie, estima devoir convoquer l'ensemble de la hiérarchie égyptienne et en 318 réunit à Alexandrie une centaine de participants dans un synode qui condamna Arius et le déposa ainsi que ses partisans. Celui-ci, au lieu d'accepter son excommunication, s'éleva contre la sentence et s'efforça de trouver des alliés parmi ses anciens condisciples d'Antioche. Plusieurs étaient déjà évêques, parmi lesquels le plus influent, Eusèbe de Nicomédie, offrit un accueil chaleureux à l'hérésiarque et lui accorda tout son appui. Disciple lui-même de Lucien d'Antioche, le maître d'Arius, il partageait toutes ses idées. La dissension se propagea de la sorte dans l'Église grecque, et le danger grandit. Pour trouver une solution, Constantin convoqua à Nicée le premier concile œcuménique, qui réunit plus de trois cents évêques et qui maintint et confirma la sentence d'Alexandre contre Arius. C'est afin de prévenir un retour de la controverse que le concile élabora le célèbre symbole de Nicée.

L'empereur exila Arius en Illyrie, mais le rappela en 328. Les évêques qui se réunirent aux synodes de Tyr et de Jérusalem en 335 décidèrent de le réintégrer dans l'Église et de le rétablir dans les rangs du clergé. Constantin ordonna une réconciliation solennelle par l'évêque de Constantinople, mais, la veille du jour fixé, Arius mourut subitement (336).

Etudes : Voir plus haut, p. 28. — Les sources principales de sa vie et de sa doctrine sont les écrits de saint Athanase et des historiens de l'Église des IV[e] et V[e] siècles, complétés par les lettres de saint Basile et par Épiphane (*Haer.* 69). — J. Gummerus, Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius. Leipzig, 1900. — X. Le Bachelet, Arianisme :

DTC 1 (1901) 1779-1848. — N. H. Baynes, Athanasiana : Journal of Egyptian Archaeology II (1925) 58-69 (le rappel d'exil d'Arius). — G. Bardy, Le souvenir d'Arius dans le Praedestinatus : RB 40 (1928) 256-261. — F. J. Kelly, Athanasius and the Arian Controversy : AER 79 (1928) 173-183. — G. Bardy, Fragments attribués à Arius : RHE 26 (1930) 253-268. W. Elliger, Bemerkungen zur Theologie des Arius : ThStKr 103 (1931) 224-251. — W. E. Barnes. Arius and Arianism : ExpT 46 (1934) 18-24. — W. Telfer, Arius takes refuge at Nicomedia : JThSt 37 (1936) 59-63. — M. J. Lubatschiwskyj, Des Hl. Basilius liturgischer Kampf gegen den Arianismus : ZkTh 66 (1942) 20-38. — M. Richard, Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens : MSR 4 (1947) 5-54. — W. Telfer, St. Peter of Alexandria and Arius : AB 67 (1949) 117-130. — C. W. Mönnich, De achtergrond van de Ariaanse Christologie : NTT 4 (1950), 378-412. — J. N. D. Kelly, Early Christian Creeds. London, 1950, 231-262. — A. Grillmeier, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon : CGG I (1951) 68-77. — H. Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins. Göttingen, 1954. — P. Galtier, Saint Athanase et l'âme humaine du Christ : Greg 36 (1955) 553-589. — P. Worrall, St. Thomas and Arianism : RTAM 23 (1956) 208-259 ; *idem*, Was St. Athanasius a Source for Aquinas on Arianism ? : SP I (1957) 168-176. — H. A. Wolfson, The Philosophy of the Church Fathers. Cambridge (Mass.), 1956, 217-219, 306-307, 545-587, 593-594. — G. L. Prestige, Dieu dans la pensée patristique. Trad. fr. Paris, 1955, 135-141, 181-184. — T. E. Pollard, Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius : SP II (1957) 282-287; *idem*, The Exegesis of John X 30 in the Early Trinitarian Controversies : New Testament Studies 3 (1957), 334-349. — L. Ueding et J. Liébaert, Arianismus : LThK² 1 (1957) 842-848. — W. Schneemelcher, Arianischer Streit : RGG³ 1 (1957) 593-595. — J. N. Kelly, Early Christian Doctrines. London, 1958, 226-223, 236-240, 244-251. — A. Tuilier, Le sens du terme ὁμοούσιος dans le vocabulaire théologique d'Arius et de l'École d'Antioche : SP III (TU 78). Berlin, 1961, 421-430.

LES ÉCRITS D'ARIUS

Nous connaissons trois écrits composés par Arius au cours de la période anté-nicéenne de la controverse.

1. *Lettre à Eusèbe de Nicomédie.*

Le premier est une lettre qu'il envoya (vers 318) à Eusèbe de Nicomédie (cf. plus loin p. 277), après son excommunication par Alexandre. Le texte grec en est conservé par Épiphane, *Haer.*, 69, 6 et Théodoret, *Hist. eccl.*, 1, 5, 1-4, et il en

existe deux versions latines. La lettre commence ainsi : « Arius, injustement persécuté par l'évêque Alexandre à cause de cette victorieuse vérité que vous soutenez aussi, envoie ses salutations dans le Seigneur à son très cher seigneur, l'homme de Dieu, le fidèle et orthodoxe Eusèbe. » Il se plaint de ce que « l'évêque nous opprime et nous persécute très sévèrement et nous cause beaucoup de tourments : il nous a chassés de la cité comme athée, parce que nous ne nous accordons pas avec ce qu'il prêche publiquement, à savoir, que le Père a toujours été, et que le Fils a toujours été ; que tel est le Père, tel est le Fils ; que le Fils est inengendré comme le Père ; qu'il est toujours engendré sans avoir été engendré ; que, ni par la pensée ni par aucun intervalle, Dieu ne précède le Fils, Dieu et le Fils ayant toujours été ; et que le Fils procède de Dieu ». La conclusion est particulièrement significative :

> Nous sommes persécutés parce que nous avons dit : le Fils a eu un commencement, mais le Père est sans commencement. Et nous sommes aussi persécutés parce que nous avons dit : il est tiré des non-existants. Nous avons voulu dire par là qu'il n'est ni une partie de Dieu ni tiré d'un sujet quelconque. Voilà pourquoi nous sommes persécutés ; le reste, tu le connais. Porte-toi bien dans le Seigneur ! Souviens-toi de nos tribulations, Eusèbe, en vrai condisciple de Lucien (συλλουκιανιστά) (Théodoret, *Hist. eccl.* ; MG 82, 912 C).

Editions : H. G. Opitz, Athanasius Werke III, 1, 1-3 (Urkunde 1). — Théodoret, *Hist. eccl.* 1, 5, 1-4 (GCS 19, 25-27, éd. Parmentier). Epiphane, *Haer.* 69, 6 (GCS 37, 156-157, éd. Holl). La meilleure collection des fragments qui existent encore des propres écrits d'Arius se trouvent dans G. Bardy, Recherches sur Lucien d'Antioche. Paris, 1936, 216-278 (L'héritage littéraire d'Arius).

Anciennes versions latines : L'une se trouve dans Marius Victor., *Adv. Arium*, prol. (ML 8, 1035, etc), l'autre a été publiée par D. De Bruyne, RB 26 (1909) 93, du Codex 54 (f. 158ᵛ) de la cathédrale de Cologne.

Traductions : Anglaises : B. Jackson, LNPF ser. 2, vol. 3, 41. — R. Hardy, Christology of the Later Fathers (LCC 3). Londres et Philadelphie, 1954, 329-331. — *Allemande :* A. Seider, BKV² 51 (1926). — *Française :* A. d'Alès, Le dogme de Nicée. Paris, 1926, 57-58. — Nouv. traduction française et nouv. édition crit. du texte latin : Marius Victorinus, Traités théologiques sur la Trinité. Texte établi par P. Henry, introd., trad. et notes par P. Hadot (SCH 68). Paris, 1960, 176-179.

Etudes : P. Snellman, Der Anfang des arianischen Streites. Helsingfors, 1904, 79, etc. — E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius : NGWG 6 (1905) 260-270. — G. Bardy, l. c. 185, etc. — P. Nautin, Deux interpolations dans une lettre d'Arius : AB 67 (1949) 131-141.

2. *Lettre à Alexandre d'Alexandrie.*

A l'invitation d'Eusèbe, Arius partit avec un certain nombre de ses disciples pour Nicodémie, où il composa (vers 320) un Exposé de sa foi (ἔκθεσις πίστεως) sous la forme d'une lettre publique mais respecteuse adressée à l'évêque Alexandre d'Alexandrie, dont Athanase, *De synodis,* 16, et Épiphane, *Haer.,* 69, 7-8, conservent le texte grec, et Hilaire, *De Trinitate,* 4, 12-13 ; 6, 5-6, donne une traduction latine. Épiphane est le seul à transmettre la signature d'Arius et des membres du clergé alexandrin qui l'acompagnèrent à Nicomédie.

Editions : H. G. Opitz, Athanasius Werke III, 1, 12-13 (Urkunde 6). — Athanase, *De synodis* 16 (MG 26, 709). — Epiphane, *Haer.* 69, 7-8 (GCS 37, 157-159, éd. Holl).
Version latine : Hilaire, *De trinitate* 4, 12-13; 6, 5-6 (ML 10, 104-107; 39-40; 160-161).
Traductions : Anglaises : J. H. Newman, LNPF ser. 2, vol. 4, 458. — E. R. Hardy, LCC 3, 332-334. — *Française :* A. d'Alès, Le dogme de Nicée. Paris, 1926, 58-59.
Etudes : P. Arnou, Arius et la doctrine des relations trinitaires : Greg 14 (1933) 269-272. — J. de Ghellinck, Qui sont les ὥς τινες λέγουσι de la lettre d'Arius : Miscellanea G. Mercati I (ST 121). Rome, 1946, 127-144. — N. H. Baynes, Sozomen, Ecclesiastica Historia I, 15 : JThSt 49 (1948) 165-168. — W. Telfer, Sozomen I, 15. A Reply : JThSt 50 (1949) 187-191.

3. *Le Banquet* (Θάλεια).

C'est encore là, à Nicomédie, qu'Arius composa la *Thalie,* dont nous ne possédons que des fragments, pour la plupart des citations données par Athanase, *Oratio contra Arianos,* 1, 2-10, *De decretis syn. Nic.,* 16, *De sent. Dionys.,* 6, *De synodis* 15, et ailleurs. Cette longue rapsodie, qui exposait son hérésie et exaltait les merveilles de la métaphysique, paraît avoir été composée au moins partiellement sous forme métrique, car Athanase l'accuse d'imiter les chansons à boire de l'égyptien Sotadès et parle du « ton dissolu du mètre » (*De syn.,* 15) et de « sa musique et sa nature efféminées » (*Or. Ar.,* 1, 5). De son côté, l'arien Philostorge rapporte (*Hist. eccl.,* 2, 2) qu'Arius, pour vulgariser sa doctrine, « écrivit des chansons pour la mer, pour le moulin et pour la rue, et les mit ensuite sur une musique appropriée ». Nous avons des raisons de croire que la *Thalie* contenait plusieurs de ces chants et consistait dans un mélange de vers et de prose. D'après Athanase, elle commençait ainsi :

> Selon la foi des élus de Dieu, des prudents de Dieu, des saints enfants de Dieu, orthodoxes, recevant le Saint-Esprit de Dieu, j'ai appris ceci de ceux qui participent à la sagesse, accomplis, divinement enseignés, et sages en toutes choses. Sur leurs traces, j'ai marché, avec des opinions pareilles aux leurs, moi, l'homme illustre, moi qui ai beaucoup souffert pour la gloire de Dieu ; et, enseigné de Dieu, j'ai acquis sagesse et science (*Or. c. Ar.,* 1, 5 ; MG 26, 19 C).

Le même Athanase cite le passage suivant de la *Thalie :*

> Dieu donc en lui-même est ineffable pour tous les hommes. Seul, il n'a pas d'égal ou de semblable, pas de rival en gloire. Nous le proclamons inengendré par rapport à celui qui est engendré par nature, et nous le louons comme sans commencement par rapport à celui qui est venu à l'être dans le temps. Celui qui est sans origine a établi le Fils origine des créatures, et l'a pris pour Fils en l'adoptant. Le Fils ne possède en propre rien qui appartienne à Dieu selon la substance : il ne lui est ni égal ni consubstantiel. Dieu est sage, car il est lui-même le maître de la sagesse. Il est vrai de dire que Dieu est invisible à tous, aux êtres venus à l'existence par le Fils, comme au Fils lui-même. Je dirai expressément de quelle manière l'Invisible est vu par le Fils : c'est par la puissance même dont Dieu se sert pour voir, que le Fils soutient, dans la mesure qui lui est propre, la vision du Père, selon qu'il convient. La Triade est donc inégale en gloire, car les hypostases ne s'y mêlent point entre elles, mais l'une surpasse l'autre d'une gloire infinie. Le Père est étranger au Fils selon la substance, car il est sans ori-

gine : entendez que la monade existait, alors que la dyade n'existait pas encore, et avant que celui-ci (le Fils) ne vienne à l'être. Aussi, tandis que le Fils n'existait pas, le Père était Dieu, et le Fils, qui exista par la volonté du Père, se trouve Dieu unique engendré, étranger aux deux, la sagesse existant en tant que sagesse par la volonté du Dieu sage. On le conçoit donc sous de multiples conceptions, telles qu'esprit, puissance, sagesse, gloire de Dieu, vérité, image et logos. Comprenez qu'il est conçu comme rayonnement et lumière. Engendrer l'égal du Fils est au pouvoir de celui qui lui est supérieur, mais il ne saurait engendrer un être qui lui soit supérieur à lui-même, qui soit meilleur ou plus grand que lui. Par la volonté de Dieu, le Fils est ce qu'il est, à partir du moment où il a tiré son existence de Dieu, et, étant un Dieu fort, il loue à son degré celui qui lui est supérieur. En un mot, Dieu est ineffable à son Fils, étant en lui-même ce qu'il est, c'est-à-dire indicible, le Fils ne saurait rien exprimer en le comprenant de ce que dit le Père, car il ne peut scruter le Père, du fait que celui-ci est par lui-même. Le Fils ne connaît pas sa propre substance car il tire en vérité son origine de la volonté du Père. Quelle preuve montre donc que celui qui vient du Père connaisse son auteur en le comprenant? Il est évident qu'il est impossible à l'être qui a eu un commencement de circonscrire par la pensée et la compréhension celui qui est sans commencement (*De syn.*, 15; MG 26, 705 C).

Editions : G. Bardy, La Thalie d'Arius : RPh 53 (1927) 211-233.

Traductions : Voir plus loin (p. 57 et 102) les traductions d'Athanase, *Orat. contra Arianos* et *De synodis*.

Etudes : P. Maas, Die Metrik der Thaleia des Areios : BZ 18 (1909) 511-515. — W. Weyh, Eine unbemerkte altchristliche Akrostichis (Thalie) : BZ 20 (1911) 139. — G. Bardy, Saint Alexandre d'Alexandrie a-t-il connu la Thalie d'Arius ? : RSRUS 16 (1926) 527-532; *idem*, La Thalie d'Arius : RPh 53 (1927) 211-233.

4. *Lettre à l'empereur Constantin.*

Nous possédons de la période post-nicéenne une lettre adressée par Arius et Euzoïus à l'empereur Constantin

à la fin de 327, et conservée par Socrate (*Hist. eccl.*, 1, 26, 2) et Sozomène (*Hist. eccl.*, 2, 27, 6), qui contient un credo par lequel Arius et Euzoïus entendaient prouver leur orthodoxie.

Editions : H. G. Opitz, Athanasius Werke III, 1, 64 (Urkunde 30). — Socrate, *Hist. eccl.* 1, 26, 2 (MG 67, 149). — Sozomène, *Hist. eccl.* 2, 27, 6 (MG 67, 1012).

Traductions : Voir plus loin les traductions de Socrate et de Sozomène, pp. 747 et 750.

Etudes : G. Bardy, Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école. Paris, 1936, 274. — J. N. D. Kelly, Early Christian Creeds. London, 1950, 189-190 avec le texte grec et la traduction anglaise du Credo.

Le nombre des écrits ariens qui ont péri doit être considérable, voir J. de Ghellinck, En marge des controverses ariennes. Quelques allusions à des écrits disparus. Réminiscences d'écrits d'adversaires : Miscellanea Historica Alberti De Meyer. Louvain, 1946, 159-180. Pour une homélie arienne sur le démon attribuée à Athanase, voir plus loin p. 86. Pour deux autres sermons d'un auteur arien inconnu dans le Cod. n. 212 de la Bibl. nat. d'Athènes, voir M. Richard, Bull. d'inform. de l'Inst. de Recherches et d'Hist. des Textes 1 (1952) 76. — Draguet a montré qu'un commentaire sur Job attribué à Origène (Lommatzsch, 16, 3-24), conservé dans une version latine et comprenant trois livres, ne peut être l'œuvre de Julien d'Halicarnasse, comme Usener croyait l'avoir prouvé, mais fut écrit par un arien, probablement au IV[e] siècle : R. Draguet, Un commentaire grec arien sur Job : RHE 25 (1924) 38-65. Cf. D. Amand de Mendieta, Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Louvain, 1945, 533-548. — D. Amand et M. Ch. Moons, Une curieuse homélie grecque inédite sur la virginité, adressée aux pères de famille : RB 63 (1953) 18-69 et 211-238, ont publié une intéressante homélie *Sur la virginité*, que les manuscrits attribuent à saint Basile le Grand. L'auteur est probablement un ascète arien de la période pré-nicéenne, qui avait un penchant pour les idées ascétiques des encratites. Amand et Moons donnent une édition annotée et une traduction française du sermon, une étude de la tradition manuscrite, des principales idées théologiques et morales, du style et des procédés rhétoriques de l'auteur.

ALEXANDRE D'ALEXANDRIE

Alexandre, un des principaux personnages du concile de Nicée (325), qui avait succédé à Achillas sur le siège d'Alexandrie vers 312, vit s'élever sous son pontificat la controverse arienne et se prolonger le schisme mélécien, les deux périls contre lesquels il défendit la foi. A l'égard d'Arius, il essaya

d'abord la méthode de la douceur et de l'admonition paternelle, et s'efforça de le ramener en lui remontrant que ses idées s'opposaient à la tradition, mais, devant l'insoumission de l'hérésiarque et de ses disciples, il réunit dans un synode en 318 une centaine d'évêques qui censurèrent la doctrine incriminée et en excommunièrent l'auteur et ses partisans. C'est l'inefficacité de cette mesure qui entraîna la convocation du concile de Nicée (325), où furent condamnés Arius et Mélèce. Alexandre mourut trois ans plus tard (328) durement éprouvé par sa lutte contre l'arianisme.

I. SES ÉCRITS

1. *Épîtres*.

D'après Épiphane (*Haer.*, 69, 4), il exista une collection de soixante-dix lettres d'Alexandre, toutes disparues aujourd'hui, sauf deux importantes encycliques intéressant la controverse arienne.

a. Théodoret de Cyr conserve, dans son *Hist. eccl.*, 1, 3, une épître adressée à « Alexandre, évêque de Byzance », qui avait été envoyée à tous les évêques étrangers à l'Égypte, pour les mettre en garde contre Arius et ses disciples, au cas où l'un d'eux oserait mettre le pied dans leurs diocèses. Elle dut être écrite vers 324, après la première condamnation d'Arius au synode d'Alexandrie :

> Arius donc et Achille qui récemment sont entrés en complot, imitant l'ambition de Colluthus, se sont enfoncés davantage encore dans le mal, car Colluthus, qui les réprouve eux-mêmes, avait trouvé quelque prétexte pour son mauvais dessein, mais ceux-ci, voyant qu'il trafiquait du Christ, ne supportèrent pas plus longtemps de rester soumis à l'Église, se construisirent des repaires de voleurs, et y tinrent leurs assemblées sans discontinuer, dirigeant nuit et jour leurs calomnies contre le Christ et contre nous. Mettant en question toute doctrine pieuse et apostolique, ils ont construit une officine pour faire la guerre au Christ, à la manière des juifs, attaquer la divinité de notre Sauveur et prêcher qu'il est égal simplement à tout autre. Ils ont réuni tous les passages qui parlent de son plan de salut et de son abaissement pour nous et s'efforcent à partir de là d'alimenter la prédication de leur impiété, ignorant totalement ceux qui expriment sa divinité éternelle et sa gloire indicible auprès du Père. Puisqu'ils soutiennent l'opinion impie que prônent les juifs et les Grecs, ils s'efforcent par conséquent de toutes les façons possibles d'obtenir leur approbation, se préoccupent de tout ce dont ceux-ci se moquent chez nous et suscitent journellement contre nous séditions et persécutions... Et nous, en vérité, qui avons découvert tardivement, à cause de leur dissimulation, leur manière de vivre et leurs entreprises impies, nous les avons, par le commun suffrage de tous, chassés de la société de l'Église qui adore la divinité du Christ (Théodoret, *Hist. eccl.*, 1, 3 ; MG 82, 889 A).

Alexandre n'hésite pas à faire remonter l'hérésie jusqu'à Lucien d'Antioche et Paul de Samosate :

> Étant vous-mêmes enseignés de Dieu, vous n'ignorez pas que cette doctrine qui vient de dresser la tête contre la piété de l'Église est celle d'Ébion et d'Artémas, et n'est pas autre chose que l'imitation de Paul de Samosate, l'évêque d'Antioche, séparé de l'Église par le jugement et le conseil de tous les évêques et en tout lieu. Lucien, prenant sa suite, resta pendant de nombreuses années séparé de la communion, sous trois évêques. Mais dernièrement, tirant la lie de leur impiété, se sont élevés parmi nous, enseignant cette doctrine de la création à partir des non-existants, leurs rejetons cachés, Arius et Achille, et tous ceux qui s'unissent à leur iniquité (Théodoret, *Hist. eccl.*, 3, 9 ; MG 82, 900 C).

Alexandre reconnaît que trois évêques syriens appuient Arius, mais il a reçu un grand nombre de lettres d'approbation de la part de ses confrères, qui l'encouragent à demander à l'évêque une déclaration similaire. Théodoret nomme comme destinataire Alexandre de Byzance, mais il semble

plutôt que ce soit Alexandre de Thessalonique, suivant la suggestion d'Opitz.

Editions : H. G. Opitz, Athanasius Werke III, 1, 19-29 (Urkunde 14). — MG 18, 547-572.

Traductions : Anglaise : J. B. H. Hawkins, ANL 6, 291-296. *Allemande :* A. Seider, BKV[2] 51 (1926) 6-25 (Théodoret).

Etudes : V. Hugger, Wie sind die Briefe Alexanders von Alexandrien chronologisch zu ordnen? ThQ 91 (1909) 66-86. — G. Loeschke, Zur Chronologie der beiden grossen antiarianischen Schreiben des Alexander von Alexandrien : ZKG 31 (1910) 584-586. — O. Seeck, Die Chronologie der beiden Schreiben des Alexander : ZKG 32 (1911) 277-281 (contre Loeschke). — H. Opitz, Die Zeitfolge des arianischen Streites von den Anfängen bis zum Jahre 328 : ZNW 33 (1934) 131-159.

b. Socrate (*Hist. eccl.*, 1, 6) et Gélase de Cyzique (*Hist. concil. Nic.*, 2, 3) citent une autre encyclique adressée « à nos chers et très révérends confrères au service de l'Église catholique en tout lieu », qui semble remonter à 319 environ, avant l'épître précédente, et qui rapporte les débuts de l'hérésie arienne. Eusèbe, l'évêque de Nicomédie, la résidence impériale, « imaginant que toutes les affaires ecclésiastiques dépendent de lui » (1), a rejoint les apostats et entrepris d'écrire partout pour propager la nouvelle hérésie. Dans ces circonstances, Alexandre s'estime obligé « de ne plus garder le silence, mais de vous annoncer à tous que vous devez connaître ceux qui sont devenus apostats et quels sont les termes misérables de leur hérésie, et vous avertir, si Eusèbe (de Nicomédie) vous écrit, de ne pas lui prêter l'oreille » (1). A cette occasion, Alexandre donne un important résumé de la doctrine arienne :

> Dieu, disent-ils, ne fut pas toujours le Père, mais il y eut un temps où il n'était pas le Père. Le Verbe de Dieu n'a pas toujours existé, mais il est arrivé à l'être à partir des non-existants. Dieu, qui existait, a fait celui qui n'existait pas à partir du non-existant ; aussi y eut-il un temps où le Verbe n'exista pas. Le Fils est la créature et l'œuvre du Père, et n'est pas semblable au Père en substance, ni son véritable Verbe selon la nature, ni sa vraie Sagesse, mais il est une des choses faites et devenues. C'est abusivement qu'on l'appelle Verbe et Sagesse, car il a été produit par le propre Verbe de Dieu et sa propre Sagesse, en laquelle Dieu fit toutes choses et le créa lui-même. Il est donc muable et variable par nature, comme tous les êtres doués de raison. Le Verbe aussi est étranger et séparé de la substance de Dieu, et le Père est ineffable au Fils, car ni le Verbe ne connaît parfaitement et exactement le Père, ni il ne peut le voir parfaitement, puisqu'il fut créé pour nous, afin que par lui comme par un instrument Dieu puisse nous créer nous-mêmes, et il n'aurait pas existé si Dieu n'avait pas voulu nous créer. Quelqu'un leur a demandé si le Fils de Dieu pouvait changer ainsi que change le démon, et ils n'ont pas craint de répondre que oui, car, étant fait et créé, il est de nature muable.
>
> Puisque ceux qui entourent Arius disent cela et le soutiennent avec impudence, nous réunissant avec les évêques d'Égypte et de Libye, environ une centaine, nous les avons anathématisés eux-mêmes ainsi que leurs disciples (Socrate, *Hist. eccl.*, 2-3 ; M G 67, 45 B).

Editions : H. G. Opitz, Athanasius' Werke III, 1, 16-11 (Urkunde 4[b]). — MG 18, 571-578.

Traductions : Anglaises : J. H. Newman, Select Treatises of St. Athanasius in controversy with the Arians. vol. I. 4th ed. 11th impr. London, 1920, 3-7. — M. Atkinson, Historical Tracts of St. Athanasius (LFC). Oxford, 1873, 299-304. — J. B. H. Hawkins, ANL 14 (1869) 333-363. Réimprimé : ANF 6 (1886) 296-299.

Etudes : G. Bardy, Saint Alexandre d'Alexandrie a-t-il connu la Thalie d'Arius ? : RSR 6 (1926) 527-532. — T. E. Pollard, Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius : SP II (TU 64). Berlin, 1957, 282-287.

c. Cette seconde encyclique, que Socrate et Gélase nous transmettent dans l'original grec, figure aussi dans plusieurs manuscrits des œuvres d'Athanase sous le titre de *Déposition d'Arius et de ses disciples* (Καθαίρεσις Ἀρείου καὶ τῶν σὺν ἀυτῷ). Le texte y est précédé d'une lettre adressée par Alexandre au clergé d'Alexandrie et de la Maréotide, demandant à tous ses membres de signer l'encyclique.

Editions : H. G. Opitz, Athanasius' Werke III, 1, 6 (Urkunde 4[a]). — MG 18, 581-582.

Traductions : Anglaises : M. Atkinson, l.c. 297-298. — J. B. Hawkins, ANF 6 (1886) 299.

2. *Sermons.*

Il ne reste qu'un seul sermon d'Alexandre, en traduction syriaque et copte, le *De anima et corpore deque passione Domini*. L'introduction traite des rapports de l'âme et du corps, la partie principale de la nécessité et des effets de la passion du Seigneur. Ce sermon, de caractère très oratoire, montre, dans la pensée et l'expression, l'influence de l'homélie récemment découverte de Méliton sur la passion (cf. vol. I, p. 274).

Editions : Texte syriaque : A. Mai a édité pour la première fois la version syriaque à partir du Cod. Syr. du Vatican 368 dans : Nova Patrum Bibliotheca 2. Rome, 1844, 529-539, avec une traduction latine (réimprimée MG 18, 585-604). — E. A. W. Budge a édité la version syriaque de Cod. Brit. Mus. syr. add. 17.192 dans : Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt. London, 1910, 407-415. *Texte copte :* Budge, 115-132. La version copte est complète, le syriaque représente une forme abrégée.

Traductions modernes : Anglaises : Du syriaque : Budge, 417-424. — J. B. Hawkins, ANF 6 (1886) 299-302. Du copte : Budge, 258-274.

Etudes : G. Krüger, Melito von Sardes oder Alexander von Alexandrien ? : Zeitschr. f. wiss. Theologie 31 (1888) 434-448. — C. Thomas, Melito von Sardes. Osnabrück, 1893, 40-51. — C. Bonner, The Homily on the Passion by Melito of Sardis (SD 14), London, 1940, 46-47, 62-65, montre que le sermon d'Alexandre est basé en partie sur un sermon de Méliton *Sur l'âme et le corps* et que l'*Homélie sur la Passion* de Méliton a été utilisée dans la dernière partie. — W. Schneemelcher, Der sermo « de anima et corpore », ein Werk Alexanders von Alexandrien ? : Festschrift für G. Dehn. Neukirchen, 1957, 119-143, suggère aussi qu'Alexandre a travaillé sur une homélie de Méliton. — O. Perler, Ein Hymnus zur Ostervigil von Meliton ? (Papyrus Bodmer XII). Fribourg en Suisse, 1960, 23 s.

Nous ne possédons que des fragments de ses autres discours authentiques, en traduction syriaque et copte. Un panégyrique copte, édité par H. Hyvernat (cf. vol. II, p. 141) n'est, bien qu'il soit attribué à Alexandre, qu'une falsification postérieure. Il chante les louanges de Pierre, le prédécesseur d'Alexandre, et fut peut-être prononcé à l'anniversaire de ce martyr alexandrin dans l'oratoire qui lui était dédié.

Editions : H. Hyvernat, Les actes des martyrs de l'Égypte. Paris, 1886, 247-262. — L. Th. Lefort, Athanase : Sur la virginité : Mus 42 (1929) 256-259. Texte copte et traduction française d'un sermon sur la virginité attribué à Alexandre.

2. ASPECTS THÉOLOGIQUES

La description que donne Alexandre de l'hérésie arienne correspond aux informations tirées de nos autres sources. Il pense avec raison que cette doctrine découle du subordinatianisme de Paul de Samosate et de Lucien d'Antioche, puisque, dans une lettre à Eusèbe d'Antioche, Arius lui-même revendique le titre de disciple de Lucien (cf. vol. II, p. 168). Alexandre présente sa propre doctrine comme « le dogme apostolique pour lequel nous mourons ». Il affirme que le Fils de Dieu ne fut pas créé « à partir des non-existants » et qu'il n'y eut pas « un temps où il ne fut pas » (1, 4), mais qu'il est engendré du Père (1, 11), inchangeable et immuable comme le Père, sans que rien lui fasse défaut, car il est l'image très exacte du Père, sans aucune différence avec le Père (1, 12). Le Seigneur dit : « Moi et le Père, nous sommes un » (Jean, 10, 30), non pour se proclamer lui-même le Père, ni pour démontrer que deux personnes n'en font qu'une seule, mais pour prouver que le Fils conserve la similitude expresse du Père, dont il a reçu, imprimée par la nature, la ressemblance à tous égards, qu'il est l'image du Père sans nulle discordance, et la figure expresse du premier modèle (1, 9) :

> Au Père inengendré, certes, nous devons préserver sa propre dignité, en confessant que nul n'est la cause de son être, mais nous devons accorder au Fils l'honneur qui lui revient, en lui attribuant la génération par le Père sans commencement, et en lui assignant, comme nous l'avons dit, l'adoration.
>
> On n'usera donc qu'avec piété et convenance des expressions « il fut », « toujours », et « avant tous les siècles », en parlant de lui. On lui accordera la similitude qui réponde exactement et à tous égards à l'image et au modèle du Père. Nous dirons par contre qu'il appartient

au Père seul d'être inengendré, car le Sauveur dit lui-même : « Mon père est plus grand que moi » (Jean, 14, 28; MG 18, 568 B).

Les épîtres d'Alexandre étant les seuls écrits contre l'hérésie arienne qui soient antérieurs au concile de Nicée, on ne manquera pas de remarquer l'absence du terme *homoousios*, bien qu'on lise que le Fils « fut engendré du Père lui-même », ἐξ αὐτοῦ ὄντος πατρός (1, 11), formule presque identique au ἐκ τῆς οὐσίας. De plus, Alexandre demande : « Comment n'est-il pas semblable à la substance du Père (πῶς ἀνόμοιος τῇ οὐσίᾳ τοῦ πατρός), lui qui est la parfaite image et la clarté du Père, et qui dit : « Celui qui m'a vu, a vu le Père » (Jean, 14, 9)? Et comment, si le Fils est le Verbe ou la Sagesse et laRaison de Dieu, y eut-il un temps où il n'existait pas? Autant dire qu'il y eut un temps où Dieu fut dépourvu de « raison et de sagesse » (ἄλογος καὶ ἄσοφος) (2, 4) :

> Comment ne serait-il pas impie de dire qu'il y eut un temps où la Sagesse de Dieu n'existait pas, puisqu'elle dit elle-même : « J'étais avec lui formant toutes choses, moi en qui il trouvait ses délices » (*Prov.*, 8, 30), ou de dire que la puissance de Dieu n'exista pas à un certain moment, ou que son Verbe fut à un certain moment mutilé, ou que purent manquer les autres choses qui font connaître le Fils et caractérisent le Père ? Celui en effet qui nie l'existence de l'éclat de la gloire, élimine aussi la lumière première dont il est l'éclat. Et si l'image de Dieu n'exista pas toujours, il est clair aussi que lui-même n'exista pas toujours, dont elle est l'image. De plus, en disant que le caractère de la substance de Dieu n'existait pas, on l'élimine aussi lui-même, que ce caractère exprime parfaitement (1, 7; MG 18, 557 B).

Le Verbe est le Fils de Dieu, non par adoption (θέσει), mais par nature (φύσει) :

> Aussi pouvons-nous dire que la filiation de notre Sauveur n'a rien du tout de commun avec la filiation du reste. Comme sa substance, ainsi qu'on l'a montré, marque une incomparable supériorité par rapport à tous les

> êtres qui lui doivent à lui-même l'existence, de même sa filiation, qui a lieu selon la nature de la divinité paternelle, dépasse d'une manière ineffable celle des êtres adoptés par sa propre disposition (MG 18, 557 C).
>
> De plus, dans les psaumes, le Sauveur dit : « Le Seigneur m'a dit, *tu es mon Fils* » (Ps. 2, 7); en quoi, montrant qu'il est le vrai et authentique Fils, il laisse entendre qu'il n'y a pas d'autres fils qui soient authentiques en dehors de lui. Et quelle est aussi la signification de ceci : « Du sein avant l'aurore je t'ai enfanté » (Ps. 110, 3)? N'indique-t-il pas ici manifestement la filiation naturelle, effet de la génération paternelle, obtenue, non par le zèle de la conduite ni par la poursuite de la vertu, mais par la propriété de la nature? C'est pourquoi le Fils unique engendré du Père possède en vérité une filiation sans défaut, tandis que la filiation adoptive des êtres raisonnables ne leur appartient pas par nature mais leur échoit en récompense de leur conduite et par la grâce de Dieu, et la parole (de Dieu) sait qu'elle est inconstante (1, 8; MG 18, 560 B).

Pour cette raison, Marie est véritablement Mère de Dieu, et Alexandre l'appelle par conséquent *theotokos* :

> Après cela nous connaissons la résurrection des morts, dont le premier fruit fut notre Seigneur Jésus-Christ, qui réellement et pas seulement en apparence reçut un corps de Marie, Mère de Dieu (ἐκ τῆς Θεοτόκου Μαρίας)

Le Fils est le médiateur unique-engendré, par lequel Dieu le Père amène l'univers du néant à l'existence :

> Ils ne savent pas, les ignorants, quel abîme sépare le Père inengendré des êtres qu'il a créés à partir des non-existants, qu'il s'agisse des êtres doués de raison comme de ceux qui ne le sont pas. Entre les deux opposés, occupant la place centrale, la nature unique engendrée (ὡς μεσιτεύουσα φύσις μονογενής) de Dieu, le Verbe, par lequel le Père forma toutes choses à partir du néant, fut engendré du vrai Père lui-même (1, 11; MG 18, 564 C).

Etudes : A. V. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 5e éd., vol. 2.

Tübingen, 1931, 204-207. — H. M. Gwatkin, Studies of Arianism. 2[e] éd. Cambridge, 1900, 17, etc. — C. H. Raven, Apollinarianism. An Essay on the Christology of the Early Church. Cambridge, 1926, 72-78. — G. Bardy, Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école. Paris, 1936. — A. Grillmeier, CGG I (1951) 79, etc., 125, etc. — V. C. De Clercq, Ossius of Cordova (SCA 13). Washington, 1954, 224-225, 267, etc.

ATHANASE

Saint Athanase, qui succéda en 328 à Alexandre, est une des plus imposantes personnalités de toute l'histoire ecclésiastique, et le plus admirable des évêques d'Alexandrie. Avec un courage indomptable, sans fléchir devant le danger ou l'adversité, ni se laisser intimider par qui que ce soit, il se fit le champion et le défenseur de la foi de Nicée, « le pilier de l'Église », comme l'appelle saint Grégoire de Nazianze (*Or.* 21, 26). Les ariens reconnurent en lui leur principal ennemi, et firent tout pour l'abattre, allant jusqu'à faire appel au bras séculier et à corrompre l'autorité ecclésiastique. Cinq fois il fut chassé de son siège épiscopal, et il passa plus de dix-sept ans en exil, mais rien ne brisa sa résistance, car il était certain de lutter pour la vérité, et il fit tout ce qui était en son pouvoir pour combattre ses puissants adversaires. Pourtant, malgré son hostilité à tout compromis avec l'erreur, et l'âpreté qu'il lui opposait, il sut, ce qui est rare dans un pareil caractère, se montrer capable, même dans la chaleur de la bataille, de tolérance et de modération à l'égard de ceux que la bonne foi avait entraînés. Beaucoup d'évêques orientaux avaient rejeté le *homoousios* à cause d'une mauvaise interprétation : Athanase sut demeurer compréhensif et patient à leur égard, en les ramenant à la vérité. L'Église grecque l'appela plus tard « le Père de l'orthodoxie », tandis que l'Église romaine le compte parmi les quatre grands docteurs de l'Orient.

Les sources principales de sa biographie sont ses propres écrits, l'introduction à ses lettres festales, une *Historia Athanasii* conservée en latin, habituellement appelée *Historia acephala* en raison de son état incomplet, l'*Oraison* 21 de Grégoire

de Nazianze, et quelques fragments d'un panégyrique copte.

Athanase naquit vers 295 à Alexandrie, où il reçut sa formation classique et théologique. Nous apprenons par l'introduction de sa *Vie de saint Antoine*, qu'il entretint à une époque ancienne des relations avec les moines de la Thébaïde. Son évêque Alexandre l'ordonna diacre en 319 et le prit peu après comme secrétaire. C'est en cette qualité qu'Athanase accompagna Alexandre au concile de Nicée (325), où ses débats avec les ariens attirèrent l'attention (Athanase, *Ap. c. Arian.*, 6; Socr., *Hist. eccl.*, 1, 8), et, trois ans après, il lui succéda.

Sa nouvelle tâche n'était pas facile, car la doctrine arienne, malgré sa condamnation à Nicée, conservait de puissants appuis dans Alexandrie, et, pour ajouter à ses difficultés, les méléciens le récusaient personnellement comme évêque. Très vite toutes sortes de calomnies furent lancées contre lui à partir de ces différents cercles, et ne firent qu'empirer à son refus, malgré l'ordre de Constantin, de réadmettre Arius à la communion. Ses ennemis, réunis en synode à Tyr, en 335, le déposèrent, et, peu après, l'empereur l'exila à Trèves. Son contact avec l'Occident devait être chargé de conséquences. La mort de Constantin en 337 lui permit de revenir dans son diocèse, le 23 novembre de la même année.

Mais ses ennemis n'avaient pas désarmé : à l'instigation d'Eusèbe, l'évêque de Nicomédie, ils le déposèrent une seconde fois dans un synode réuni à Antioche (339) et élurent à sa place, comme évêque d'Alexandrie, un prêtre excommunié du nom de Pistus. La promotion de ce dernier s'avérant impossible, ils installèrent de force le cappadocien Grégoire. Athanase s'enfuit à Rome, où un synode réuni en 341 par le pape Jules I[er] le disculpa totalement, et le grand synode de Sardique le réaffirma en 343 seul évêque légitime d'Alexandrie. Il ne put cependant revenir en Égypte qu'à la mort de Grégoire de Cappadoce (345), et rentra dans la cité le 21 octobre 346. Les intrigues reprirent aussitôt. A la mort de Constant, protecteur d'Athanase, (350), Constance, qui lui était opposé, devint l'unique empereur de l'Orient et de l'Occident. Il convoqua un synode à Arles en 353 et à Milan en 355 pour le condamner, et introduisit un nouvel usurpateur, Georges de Cappadoce, sur le siège d'Alexandrie. Athanase fut une troi-

sième fois obligé de quitter son diocèse et se réfugia chez les moines du désert d'Égypte, où il demeura six ans, pendant lesquels il écrivit l'*Apologie à Constance*, l'*Apologie pour sa fuite*, la *Lettre aux Moines* et l'*Histoire des ariens*. La situation changea brusquement à la mort de Constance en 361 : l'usurpateur Georges de Cappadoce fut assassiné le 23 décembre de la même année, et le nouvel empereur, Julien, rappela les évêques exilés. Ainsi Athanase revint-il dans la capitale égyptienne le 22 février 362.

Sans attendre, il entreprit de réconcilier les semi-ariens avec le parti orthodoxe, et réunit un synode à Alexandrie en 362, pour dissiper les malentendus. Rien de tout cela ne pouvait plaire à Julien, qui ne voulait pas la paix parmi les chrétiens, mais au contraire la discorde et la dissension, et qui chassa Athanase comme « perturbateur de la paix et ennemi des dieux ». Julien mourut l'année suivante (363) ; Athanase revint, mais pour être exilé une cinquième fois en 365, quand Valens devint le maître de l'Orient (364-378). Il se retira quatre mois dans une maison de campagne hors de la cité. Devant le mécontentement du peuple d'Alexandrie qui menaçait de se révolter contre cet ordre, Valens, effrayé des conséquences possibles, rappela le primat. Athanase fut rétabli dans son office le 1er février 366, vécut le reste de ses jours dans la paix, et mourut le 2 mai 373.

Sources pour l'histoire de sa vie : Introduction syriaque à ses lettres festales : W. CURETON, The Festal Letters of Athanasius. London, 1848. Traduction latine : MG 26, 1351, etc. — Traduction anglaise : A. ROBERTSON, LNPF sér. 2, vol. 4, 503-506. L'*Historia acephala* couvre la période de 346 à sa mort en 373. Contenue dans la célèbre *Collectio Theodosii Diaconii* du Cod. Véron. LX (cf. E. SCHWARTZ, Ueber die Sammlung des Cod. Véron. LX : ZNW 35 (1936) 1-23), elle représente la traduction partielle d'une chronique alexandrine composée au IVe siècle. Elle fut publiée pour la première fois par S. MAFFEI, Osservazioni letterarie 3. Verona, 1783, réimprimée MG 26, 1443, etc. La meilleure édition est celle de C. H. TURNER, Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima (Oxford, 1899-1939) 1, 2, 663-671 ; Traduction anglaise de A. ROBERTSON, LNPF sér. 2, vol. 4, 496-499. Cf. H. FROMEN, Athanasii historia acephala. Jena Diss. Münster, 1944. — Grégoire de Naz., *Oraison 21, Sur Athanase le Grand*, prononcée à Constantinople en 379 ou 380 (voir plus loin, p. 349). Pour les fragments du panégyrique copte, voir : O. VON LEMM, Koptische Fragmente zur Patriarchengeschichte Alexandriens (Mémoires de l'Académie imp. de Saint-Pétersbourg, Sér. 7, t. 36, n° 11) 1888; *idem*, Kleine koptische Studien Nr 57 (Mémoires. Sér. 8, t. II, n° 4) 1912. — Pour les *Vitae* légendaires, voir : B. BECK, Die griechischen Lebensbeschreibungen des Athanasius auf ihr gegenseitiges Verhältnis und ihre Quellen untersucht. Jena Diss. Weida, 1912.

Monographies : J. A. MÖHLER, Athanasius der Grosse, 2e éd. Mainz, 1844. — F. LAUCHERT, Leben des hl. Athanasius des Grossen. Cologne, 1911. — LE BACHELET, Athanase : DTC 1 (1901) 2143-2178. — G. BARDY, Saint Athanase (Les Saints) 3e éd. Paris, 1925; *idem*, Athanase : Dict. d'Hist. et de Géographie ecclésiastiques 4 (1930) 1313-1340. — M. CONSTANTINIDES, Ὁ Μέγας Ἀθανάσιος καὶ ἡ ἐποχὴ αὐτοῦ. Athènes, 1937. — G. GENTZ, RACh 1 (1943) 860-866. — H. F. VON CAMPENHAUSEN, Griechische Kirchenväter. Stuttgart, 1955, 72-85. — P. T. CAMELOT, Athanasios der Grosse : LThK2 1 (1957) 976-981.

Etudes spéciales : H. LIETZMANN, Chronologie der ersten und zweiten Verbannung des Athanasius : Zeitschr. f. wiss. Theologie 44 (1901) 380-390. — E. SCHWARTZ, Zur Geschichte des Athanasius : NGWG 5 (1904) 338-401 et 518-547; 6 (1905) 164-187 et 257-299; 9 (1908) 305-374; 12 (1911) 367-426. — N. W. SHARPE, Athanasius the Copt and his Times : Bibl. sacra 72 (1915) 618. — N. H. BAYNES, Athanasiana : Journal of Egyptian Archaeology II (1925) 58-59 (retour d'Athanase de son premier exil). — K. F. HAGEL, Kirche und Kaisertum in Lehre und Leben des Athanasius. Diss. Giessen, 1933. — Pour la date de sa mort, voir S. EUSTRATIADES, Ἀθανάσιος ὁ μέγας, πατριάρχης Ἀλεξανδρείας: Ῥωμανός 1 (1932-1933) 55-58. — O. SEEL, Die Verbannung des Athanasius durch Julian : Klio 32 (1939) 175-188. — K. M. SETTON, Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century. New York, 1941, 67-83, 198-199. — W. SCHNEEMELCHER, Athanasius von Alexandrien als Theologe und als Kirchenpolitiker : ZNW 43 (1950-1951) 242-256. — P. PEETERS, Comment saint Athanase s'enfuit de Tyr en 335 (Recherches d'histoire et de philologie orientales : Subsidia hagiographica 27). Bruxelles, 1951. — V. C. DE CLERCQ, Ossius of Cordova (SCA 13). Washington, 1954, 232-303, 315-358, 401-438, 460-480, 506-527. — A. D'ALÈS, Le lendemain de Nicée : Greg 6 (1925) 489-536. — J. M. SZYMUSIAK, Un portrait d'Athanase d'Alexandrie : RSR 35 (1948) 464-468. — E. SCHWARTZ, Gesammelte Schriften, Band III : Zur Geschichte des Athanasius. Berlin, 1959.

1. SES ÉCRITS

On peut s'étonner qu'au milieu de tant de difficultés et de soucis, Athanase ait trouvé le temps de composer un si grand nombre d'œuvres littéraires. Il est vrai que la plupart de celles-ci se rattachent de très près à sa lutte pour la défense de la foi de Nicée. Il ne se lasse pas de soumettre l'argumen-

tation dialectique et exégétique de ses adversaires à un examen critique, et de réfuter les accusations lancées contre lui par des ennemis sans scrupules. Il ne se présente pas comme un érudit de profession et laisse volontiers aux autres le soin de pénétrer les secrets de la science, mais sa connaissance de l'Écriture, son talent de controversiste et la profondeur de sa conviction lui ont acquis l'admiration des siècles à venir. Photius note : « Quant au style, il est clair, comme partout dans ses ouvrages, et sobre et simple ; il est encore véhément, profond et très vigoureux dans ses démonstrations. Sa fécondité dans ce domaine est telle qu'il étonne » (*Bibl. cod.*, 140, éd. Budé). Athanase montre cependant une certaine négligence dans la forme, et manque d'ordre dans la disposition de sa matière, ce qui entraîne la prolixité et de fréquentes répétitions. Par ses *Apologies* et particulièrement sa *Vie de saint Antoine*, il a créé de nouvelles formes littéraires.

Editions : MG 25-28. Nouvelle édition critique en trois volumes pour l'académie de Berlin, en cours depuis 1934. Publiés jusqu'ici: Athanasius Werke herausgegeben im Auftrage der Kirchenväter-Kommission der Preussischen Akademie der Wissenschaften von H. G. OPITZ, II, 1, 1-280 : Die Apologien. Berlin et Leipzig, 1935 ; III, 1, 1-76 : Urkunden zur Geschichte des arianischen Streites 318-328. Berlin et Leipzig, 1934. Sera continuée par W. SCHNEEMELCHER et M. TETZ. Cf. E. SCHWARTZ, DLZ 6 (1935) 715-720 ; F. SCHEIDWEILER, Zur neuen Ausgabe des Athanasios : BZ 47 (1954) 73-94 avec une très bonne critique textuelle. M. TETZ, Studien zur Ueberlieferung der dogmatischen Schriften des Athanasius, Diss. Bonn, 1955 ; *idem*, Zur Edition der dogmatischen Schriften des Athanasius von Alexandrien : ZKG 67 (1955-1956) 1-28. — W. LORIMER, Critical notes on Athanasius : JThSt 40 (1939) 37-46. Indispensable pour la tradition du texte : H. G. OPITZ, Untersuchungen zur Ueberlieferung der Schriften des Athanasius (Arbeiten zur Kirchengeschichte 23). Berlin et Leipzig, 1935. — Pour les manuscrits grecs, voir : F. WALLIS, On Some MSS of the Writings of S. Athanasius : JThSt 3 (1902) 97-110, 245-258 ; K. LAKE, Some Further Notes on the MSS of the Writings of S. Athanasius : JThSt 5 (1904) 108-114 ; R. P. CASEY, Greek Manuscripts of Athanasian Corpora : ZNW 30 (1931) 49-70.

Dictionnaire grec : Lexicon Athanasianum, digessit et illustravit G. MÜLLER, Berlin, 1944-1952. Cf. H. EMONDS, Das neue Lexicon Athanasianum und seine Beziehung zur Liturgiewissenschaft : ALw 2 (1952) 110-114.

Traductions : Anciennes versions latines : B. ALTANER, Altlateinische Uebersetzungen von Schriften des Athanasios von Alexandreia : BZ 41 (1941) 45-59. — G. BARDY, Sur les anciennes traductions latines de saint

Athanase : RSR 41 (1947) 239-242. — A. SIEGMUND, Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche. München-Pasing, 1949, 49-50. — *Syriaques :* J. LEBON, Athanasiana syriaca : Mus 40 (1927) 205-248 ; 41 (1928) 169-216. — R. P. CASEY, A Syriac Corpus of Athanasian Writings : JThSt 35 (1934) 66-67. — R. W. THOMSON, A Syriac Corpus of Athanasiana : SP III (TU 78). Berlin, 1961, 142-145. — H. G. OPITZ, Das syrische Corpus Athanasianum : ZNW 33 (1934) 18-31. *Arméniennes :* F. C. CONYBEARE, On the Sources of the Text of S. Athanasius : The Journal of Philology 24 (1896) 285-300. — R. P. CASEY, Armenian Manuscripts of St. Athanasius of Alexandria : HThR 24 (1931) 43-60. — *Coptes :* L. T. LEFORT, S. Athanase, écrivain copte : Mus 46 (1933) 1-33. — *Arabes :* G. GRAF, Geschichte der arabischen Literatur. I Die Uebersetzungen (ST 118). Cité du Vatican, 1944, 310-316.

Traductions modernes : Anglaises : J. H. NEWMAN, Select Treatises of St. Athanasius in controversy with the Arians. 4th ed. 11th impression. London et New York, 1920. — LFC, vol. 8 (1842) et 19 (1844) Select Treatises in controversy with the Arians by J. H. NEWMAN ; vol. 13 (1843) Historical Tracts by M. ATKINSON ; vol. 38 (1854) The Festal Epistles by H. BURGESS ; vol. 45 (1881) Later Treatises by W. BRIGHT. — A. ROBERTSON, LNPF sér. 2, vol. 4, contient la collection la plus complète des œuvres d'Athanase en anglais. — *Allemandes :* Sämtliche Werke der Kirchenväter, vol. 13-18. Kempten, 1835-1837. J. FISCH, BKV Ausgewählte Schriften des hl. Athanasius. 2 vol. Kempten, 1872-1875. — J. LIPPL et A. STEGMANN, BKV² 13 (1913) ; A. STEGMANN et H. MERTEL, BKV² 31 (1917). — *Françaises :* F. CAVALLERA, Saint Athanase. Paris, 1908. — J. LEBON, SCH 15 (1947) ; T. CAMELOT, SCH 18 (1947) ; J. M. SZYMUSIAK, SCH 56 (1958). *Russes :* A. P. SOSTIN, 4 vol. 1re éd. Moscou, 1851-1854, 2e éd. 1902-1903.

Etudes : K. HOSS, Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius. Freiburg i. B., 1899. — A. STÜLCKEN, Athanasiana. Literar- und dogmengeschichtliche Untersuchungen (TU 19, 4). Leipzig, 1899. — J. LEBON, Pour une édition critique des œuvres de saint Athanase : RHE 21 (1925) 524-530. — M. J. BASTGEN, Athanasius. Wirtschaftsgeschichtliches aus seinen Schriften. Giessen Diss. Darmstadt, 1928. — F. L. CROSS, The Study of St. Athanasius. Oxford, 1945 (conférence). — F. CHATILLON, La « région de la dissemblance » signalée dans saint Athanase : Revue du Moyen Age Latin 3 (1947) 376 (une citation de Platon). — B. ALTANER, Augustinus und Athanasius. Eine quellenkritische Studie (De trinitate) : RB (1949) 82-90. — G. ROCHEFORT, Une anthologie grecque du XIe siècle, le Parisinus Suppl. Gr. 690 (texte de saint Athanase). Scriptorium 4 (1950) 3-17. — Sur les relations Athanase-Basile, cf. F. CAVALLERA, Le Schisme d'Antioche. Paris, 1905. — Sur son influence : M. SIMONETTI, Studi sulla litteratura Cristiana d'Africa in età Vandalica : RIL (1950) 407-424 (influence sur les polémistes antiariens). — G. D. GORDINI, Origine e sviluppo del Monachesimo a Roma : Greg 37 (1956) 220-260.

1. *Écrits apologétiques et dogmatiques*

1. *Contre les païens* et *Sur l'Incarnation du Verbe*.

Les traités *Oratio contra gentes* (Λόγος κατὰ Ἑλλήνων) et *Oratio de incarnatione Verbi* (Λόγος περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως) forment en réalité deux parties d'un seul ouvrage, que saint Jérôme mentionne (*De vir. ill.*, 87) sous le titre *d'Adversum gentes duo libri*. Le premier réfute les mythologies, les cultes et les croyances du paganisme, examine la nature du mal, son origine et son histoire, décrit ensuite l'immoralité et la folie de l'idolâtrie dans toutes ses variétés. Après la réfutation du polythéisme populaire, il passe à celle du panthéisme philosophique, qui est la forme plus élevée du culte de la nature. Puisque la nature et Dieu sont distincts, le monothéisme est la seule religion raisonnable. L'homme peut accéder à la connaissance de Dieu, car l'âme humaine est apparentée à Dieu par son immortalité. Comme un miroir du Logos, elle peut connaître Dieu, au moins à travers la création. La disposition et le contenu de ce traité correspondent au type des apologies du second siècle.

Le traité *Sur l'incarnation du Verbe*, suite du précédent, prouve qu'il n'y avait de remède pour la corruption de l'humanité, et de restauration possible de l'homme dans sa création et sa constitution originelles, que par l'Incarnation. Il donne les raisons de l'incarnation, de la mort et de la résurrection du Christ, et défend la foi chrétienne dans ce grand mystère contre les objections des juifs et des païens. On pourrait appeler ce traité un exposé classique de la doctrine de la rédemption et la contrepartie patristique du *Cur Deus homo* de saint Anselme.

J. Lebon attira l'attention sur une version brève du *De incarnatione*, inconnue il y a encore quelques décades, et R. P. Casey en étudia la tradition textuelle, cette version nous étant transmise par quatre manuscrits. H. G. Opitz donne de bonnes raisons pour fixer son origine au IV[e] siècle à Antioche, à cause de la tendance anti-apollinariste qui s'y manifeste. Cependant Casey conclut son étude par le résumé suivant (XI) : « La version longue paraît toujours l'originale, et la brève, une version secondaire, littéraire, ne laissant pas apercevoir de motif dogmatique clairement défini. L'absence de variation dogmatique importante dans les textes mêmes des deux versions et la similitude de la matière et du style entre les additions et les substitutions de la version courte et de la version longue, permettent d'attribuer de façon plausible la présente version à Athanase lui-même ou à un personnage de son entourage immédiat. » M. Tetz signale dans un article récent l'état indécis de ce problème.

E. Schwartz pense qu'Athanase écrivit les deux traités *Contre les païens* et *Sur l'incarnation du Verbe* vers 336, pendant son exil à Trèves, mais l'absence de toute trace de la controverse arienne et de la théologie de Nicée favorise une date antérieure, et il faut probablement situer leur composition vers 318, avant l'expansion de la doctrine d'Arius.

Editions : MG 25, 3-96 *Contra gentes*, 95-198 *De incarnatione*. Séparées : A. Robertson, St. Athanasius on the Incarnation. London, 1882. 2[e] éd., 1893. Dans sa première édition, Robertson réimprime simplement le texte de Montfaucon et de Migne; la seconde est basée sur le Codex Seguerianus (Coisl. gr. 45) de la Bibliothèque Nationale de Paris. Le même manuscrit a été utilisé dans la nouvelle édition de F. L. Cross, Athanasius De incarnatione, an Edition of the Greek Text. (SPCK Texts for Students 50). London, 1957. — J. Lebon découvrit la recension brève dans un manuscrit du XIV[e] siècle du Mt Athos (Codex Dochiariou 78). Il trouva le même texte traduit dans un manuscrit syrien du VI[e] siècle (Cod. Vat. syr. 104). — G. J. Ryan et R. P. Casey, The De incarnatione of Athanasius (SD 14) : Part I, G. J. Ryan, the Long Recension Manuscripts; Part II, R. P. Casey, The Short Recension. London and Philadelphia, 1945-1946. Casey donne une collation complète du texte du Cod. Dochiariou 78 et réimprime le texte de la seconde édition de Robertson en appendice de la deuxième partie (1-86). Cf. F. L. Cross, JThSt 49 (1948) 88-95. M. Richard, MSR 6 (1949) 128-130. E. R. Smothers, HThR 41 (1948) 39-50. — Sur les interpolations dans le *Contra gentes*, cf. O. Gradenwitz, Athanasius, Staatsmann, Kirchenvater, und Interpolationen : Studi in onore di P. Bonfante II. Milan, 1930, 19-38.

Traductions : Anglaises : A. Robertson, LNPF série 2, vol. 4, 1-30 *Contra gentes*, 31-67 *De incarnatione*. Cette dernière réimprimée dans LCC 3 (1954) 55-110. — T. H. Bindley, Athanasius On the Incarnation (Christian Classics Series 3) 2nd ed. London, 1903. — Anon., The Incarnation of the Word of God, Being the Treatise of St. Athanasius De incarnatione verbi Dei, newly translated into English by a Religious of C.S.M.V., with an Introduction by S. C. Lewis. London and New York, 1944 (version moderne avec parfois des paraphrases et des raccourcis).

— *Allemandes :* J. Fisch, BKV Ausgewählte Schriften des hl. Athanasius vol. 1 (1872) 27-116 *Contra gentes*, 117-195 *De incarnatione*. — A. Stegmann, BKV² 31 (1917) 11-81 *Contra gentes*, 82-156 *De incarnatione*. — L. A. Winterswyl, Athanasius, Die Menschwerdung Gottes (morceaux choisis). Leipzig, 1937. — *Française :* P. Th. Camelot, Athanase, Contre les païens et Sur l'incarnation du verbe (SCH 18). Paris, 1947 (avec une très bonne introduction 7-106). — *Hollandaise :* H. Berkhof, Athanasius, Oratio de incarnatione. Amsterdam, 1949.

Etudes : S. Woldendorp, De incarnatione, een geschrift van Athanasius. Groningen Diss. La Haye, 1919. — E. Schwartz, Der sogenannte Sermo maior de fide des Athanasius (SAM Phil.-hist. Klasse Jahrg. 1924, 6). Munich, 1925, 44-46. — J. Lebon, Pour une édition critique des œuvres de saint Athanase : RHE 21 (1925) 525-530, traite du Codex Dochiariou 78 et du Codex Vat. syr. 104. — J. Lebon, Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort : RHE 23 (1927) 5-43, 209-241, étudie un point de théologie historique impliqué : la mort du Christ vue comme séparation du Logos et du corps. — K. Lake et R. P. Casey, The text of the De incarnatione of Athanasius : HThR 19 (1926) 259-270, donnent un compte rendu d'une autre copie grecque du texte de la recension brève sur un parchemin du Xe siècle à Athènes. — R. P. Casey, The Athens Text of Athanasius Contra Gentes and De Incarnatione : HThR 23 (1930) 51-89, publie une collation complète de ce texte. — H. G. Opitz, Untersuchungen zur Ueberlieferung der Schriften des Athanasius. Berlin et Leipzig, 1935, 190-203. — J. Lebon, Altération doctrinale de la Lettre à Epictète de saint Athanase : RHE 31 (1935) 713-761. — A. D. Nock, Neotera, queen or goddess ? : Aegyptus 33 (1953) 283-296. — J. R. Laurin, Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361. Rome, 1954, 402-416. — M. Tetz, Athanasiana : I. Athanasius' De incarnatione in der Ueberlieferung des Codex Dochiariou 78; II. Ein De incarnatione-Fragment bei Justinian als Testimonium für die « lange » Rezension : VC 9 (1955) 159-175, apporte une liste de variantes du Codex Dochiariou 78 et rend compte de la découverte de la plus ancienne citation connue de la Recension longue du texte du *De incarnatione* dans le *Contra monophysitas* de Justinien, du milieu du VIe siècle; *idem*, Zur Edition der dogmatischen Schriften des Athanasius von Alexandrien : ZKG 67 (1955-1956) 1-28. — A. van Haarlem, Incarnatie en Verlossing bij Athanasius. Wageningen, 1961. — H. Nordberg, A Reconsideration of the Date of St. Athanasius' *Contra gentes* and *De incarnatione* : SP III (TU 78). Berlin, 1961, 262-266.

2. *Les Discours contre les ariens.*

Les trois *Orationes contra Arianos* représentent l'œuvre dogmatique principale d'Athanase. Le premier discours résume la doctrine arienne contenue dans la *Thalie* et défend la définition du concile de Nicée : le caractère éternel, incréé (ἀγέννη-

τος) et immuable du Fils de Dieu, et l'unité d'essence divine entre le Père et le Fils. Le second et le troisième discours interprètent les textes scripturaires qui se rapportent à la génération du Fils (Heb., 3, 2 ; Actes, 2, 36 ; Prov., 8, 22), à la relation du Fils avec le Père d'après le quatrième évangile, et à l'incarnation (Mat., 28, 18 ; Jean, 3, 35 ; Mat., 26, 39 ; Jean, 12, 27 ; Marc, 13, 32 ; Luc, 2, 52) : ils réfutent l'exégèse arienne et rétablissent le vrai sens.

Une importante controverse s'est élevée sur la date de ces discours. On avait coutume de les assigner au troisième exil, 356-362, lorsque Athanase s'était réfugié chez les moines du désert égyptien. Mais l'auteur parle dans l'introduction (1, 1) de l'hérésie arienne comme « venant de se lever » et redoute que « l'argumentation insinuante de celle-ci puisse tromper les gens et les induire à des idées fausses sur le Christ », étant donné qu' « elle a déjà séduit certains des insensés ». Il ne semble pas que de telles affirmations puissent convenir à une hérésie qui serait ancienne déjà d'une génération. Ainsi F. Loofs et A. Stülcken ont proposé une date plus reculée, 338/339, peu avant le second exil. Cependant, Athanase remarque dans sa *Première Lettre aux Moines* :

> J'ai jugé utile de représenter à votre piété quelles peines la rédaction de ces choses m'a coûtées, afin que vous puissiez comprendre par là avec quelle vérité le saint Apôtre avait dit : « O profondeur des richesses de la sagesse et de la science de Dieu » (Rom. 11, 33), et supporter avec douceur l'homme faible que je suis par nature. Plus, en effet, je désirais écrire et plus je m'appliquais à comprendre la divinité du Verbe, plus cette connaisance m'échappait, et dans la mesure où je croyais la saisir, je m'apercevais que je n'y arrivais pas. J'étais encore incapable d'exprimer par écrit ce que je croyais comprendre, ce que j'écrivais était inférieur à l'ombre imparfaite de la vérité qui existait dans ma conception. Considérant donc... ce qui est dit dans les psaumes : « La connaissance de toi est trop merveilleuse pour moi ; elle est élevée, je ne puis l'atteindre » (Ps. 139, 6)... j'ai souvent eu l'intention de m'arrêter et de cesser d'écrire ; croyez-moi, ainsi en

était-il pour moi. Mais, de peur de vous décevoir ou d'induire à l'impiété par mon silence ceux qui vous ont interrogés, et qui sont engagés dans la controverse, je me suis contraint à vous écrire brièvement ce que j'ai envoyé à votre piété (Ep., 52 ; MG 25, 691 A).

Une telle façon de s'exprimer laisse entendre que les *Discours contre les ariens* n'avaient pas vingt ans d'existence lorsqu'il écrivit cette Lettre en 358, car, s'il avait traité de façon si étendue et compétente de la doctrine arienne, il n'aurait pas trouvé aussi difficile de donner un bref sommaire d'une question déjà étudiée. Il est certain qu'il fait allusion à sa première entreprise. Les *Discours* furent composés en même temps que l'*Historia Arianorum ad Monachos,* qui se situe vers 358. Sérapion lui avait adressé une triple demande : une histoire des événements récents, un exposé de l'hérésie arienne et un récit exact de la mort d'Arius. Dans sa lettre à Sérapion, Athanase répond à cette dernière question, et renvoie pour les deux premières aux écrits qu'il avait « adressés aux moines contre l'hérésie » (Ep., 54, 2), quand il se cachait chez eux (358-362). Nous ne nous tromperons donc pas en voyant ici une référence à l'*Histoire des ariens* et aux *Discours contre les ariens.*

Plusieurs manuscrits ajoutent un quatrième *Discours,* ce qui permet à l'édition bénédictine de parler de *Quatre Oraisons contre les ariens,* mais, tandis que les trois premiers forment une œuvre homogène, le quatrième diffère par l'adresse, le contenu et le style. En fait, il n'est pas écrit contre les ariens, mais contre les marcelliens. Si les chapitres de l'introduction (1-8) se rapportent surtout aux ariens, et si on les trouve encore mentionnés dans les chapitre 11, 14 s., 17 et 25, par contre les chapitres 2, 3, 9, 25 réfutent les sabelliens, et la fin, l'hérésie samosatéenne. Mais la partie principale, c'est-à-dire les chapitres 8-29, vise Marcel et ses disciples. Ledit quatrième discours ne continue donc pas les trois premiers et ne s'y relie d'aucune façon, mais il entre de façon abrupte dans son sujet. On y trouve d'autre part un contraste si frappant de style et d'expression qu'on ne peut l'attribuer à Athanase. Ce n'est d'ailleurs pas un discours, quoique Newman exagère en le

qualifiant de simple « collection de fragments ou de souvenirs d'inégale longueur et sur divers sujets ». Son auteur est inconnu, et cette quatrième partie vint certainement s'ajouter aux trois *Discours* à une époque ultérieure, ce qui expliquerait pourquoi plusieurs manuscrits ne la donnent pas.

Editions : MG 26, 12-468. Le « quatrième discours » : MG 26 469-526. Edition séparée : W. Bright, The Orations of St. Athanasius against the Arians according to the Benedictine text. Oxford, 1873. Une version slavonne du premier livre a été éditée par A. Vaillant, Discours contre les Ariens de saint Athanase. Version slave et traduction en français. Sofia, 1954.

Traductions : Anglaises : J. H. Newman a publié une traduction des quatre Discours dans la Library of the Fathers, vol. 19, Oxford, 1844, réimprimée mais révisée par A. Robertson, LNPF série 2, vol. 4, 303-447. D'un genre totalement différent, équivalent à une paraphrase condensée, est la traduction des trois Discours qu'il publia en 1881 dans son ouvrage : Select Treatises of St. Athanasius in controversy with the Arians. vol. 1. 4e éd., 11e impression. London and New York, 1920, 155-428. — *Allemandes :* J. Fisch, BKV Athanasius vol. 1 (1872) 197-585 Vier Bücher Gegen die Arianer. — A. Stegmann, BKV² 13 (1913) 17-387 Vier Reden gegen die Arianer. — *Hollandaise :* C. J. de Vogel, Athanasius, Redevoeringen tegen de Arianen (Monumenta Christiana 1, 2). Utrecht, 1949 (Trois Discours). — *Italienne :* E. Sala, S. Atanasio, Cristo Dio (Contra Arianos) (I classici cristiani 64). Siena, 1937.

Études : F. Loofs, Athanasius : Realencyclopädie f. prot. Theol. u. Kirche, 3e éd. vol. 2 (1897) 200, etc. — A. Stülcken, Athanasiana (TU 4, 4). Leipzig, 1899, 44-58. — A. Stegmann, Zur Datierung der « drei Reden des h. Athanasius gegen die Arianer » : ThQ 96 (1914) 423-450, 98 (1916) 227-231 préfère comme date vers 357. — A. Stegmann, Die pseudoathanasianische « IVte Rede gegen die Arianer » als κατὰ 'Αρειανῶν λόγος, ein Appollinarisgut. Rottenburg, 1917 avec une nouvelle édition du Quatrième Discours. — A. Gaudel, La date des trois discours contre les Ariens : RSR 19 (1929) 524-539 suggère comme date probable 339. Cf. J. Lebon, saint Athanase a-t-il employé l'expression 'Ο κυριακὸς ἄνθρωπος ? : RHE 31 (1935) 324-329. — H. G. Opitz, Untersuchungen 139-141, 171-172.

3. *Sur l'Incarnation et contre les ariens.*

Il nous est parvenu un traité plus court *De incarnatione et contra arianos,* dont on a contesté sans raisons suffisantes l'authenticité athanasienne. On a objecté qu'Athanase n'avait pas pu parler de la Trinité comme d' « un seul Dieu en trois hypostases » (εἷς θεὸς ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν), puisqu'il emploie

toujours le terme *hypostase* comme synonyme d'*essence*, mais ce n'est pas là une preuve, car, au synode alexandrin de 362, Athanase admit que *hypostase* pouvait s'employer aussi dans le sens de *personne*, et qu'on pouvait donc parler de « trois hypostases » (*Tom. ad Antioch.*, 5-6, ML 26, 801). De plus, si cela ne se pouvait pas à une date aussi reculée, il reste la possibilité d'une interpolation ultérieure. Ajoutons que Théodoret (Dial., 2, 3) cite ce traité comme authentique et l'appelle *Discours contre les ariens*, et que Gélase (*De duabus naturis*) fait de même. Le contenu se rapporte à la divinité du Christ, démontrée à partir de l'Écriture, et à celle du Saint-Esprit (13-19).

Edition : MG 26, 983-1028.

Etudes : T. Schermann, Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius in libris 3 de Spiritu Sancto. Munich, 1902, 36, etc. — J. Lebon, Pour une édition critique des œuvres de S. Athanase : RHE 26 (1925) 528-530. — J. Rucker, Das Dogma von der Persönlichkeit Christi und das Problem der Häresie des Nestorius. Oxenbronn, 1934, 108-110. — H. G. Opitz, Untersuchungen 177-178. — M. Simonetti, Sulla paternità del De incarnatione Dei Verbi et contra Arianos : Nuovo Didaskaleion 5 (1952) 5-19, nie l'authenticité.

2. *Écrits dogmatiques apocryphes*

La réputation théologique d'Athanase lui valut l'attribution d'un grand nombre de traités dogmatiques d'autres auteurs.

a. Les deux livres *De incarnatione contra Apollinarem* furent composés probablement vers 380, après la mort d'Athanase, et diffèrent par la langue et le style des œuvres authentiques. Le nom d'Apollinaire de Laodicée, contre lequel ils sont dirigés, ne figure pas dans le texte. Les deux livres semblent être deux traités indépendants et non les parties d'un même ouvrage.

Editions : MG 26, 1093-1166. Séparées : T. H. Bentley, St. Athanasii De incarnatione contra Apollinarium. London, 1887. Extrait : EP 796-800. Il existe du premier livre deux versions indépendantes en syriaque. Cf. C. Moss, A Syriac version of Pseudo-Athanasius contra Apollinarium I : OCP 4 (1938) 65-84. Aucune version syriaque du second livre n'a encore été découverte. Voir J. Lebon, Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort : RHE 23 (1927) 33-44.

Études : H. Sträter, Die Erlösungslehre des hl. Athanasius, Freiburg i. Br., 1894, 75-90 défendit son authenticité. Il fut réfuté par A. Stülcken, Athanasiana. Literar- und dogmengeschichtliche Untersuchungen (TU 19, 4). Leipzig, 1899, 70-75. J. Draeseke, Gesammelte patristische Untersuchungen, Altona, 1889, 169-207, pensait que Didyme d'Alexandrie composa le premier livre, et son disciple Ambroise d'Alexandrie, le second. Cependant, J. Leipoldt, Didymus der Blinde von Alexandrien, Leipzig, 1905, 24-26 et G. Bardy, Didyme l'Aveugle, Paris, 1910, 39-42, ont démontré la fausseté de cette opinion. P. Ch. Demetropulos, Τὸ πρόβλημα τῆς γνησιότητος τοῦ "περι σαρκώσεως τ ο ῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰη σο Χριστοῦ, κατὰ Ἀπολλιναρίου Λόγοι δύο" τοῦ μεγάλου Ἀθανασίου : Θεολογία 24 (1953) 442-461, est de nouveau favorable à l'autorité athanasienne. — A. J. Stegmann, Die zwei athanasianischen Bücher gegen Apollinaris : ThQ 102 (1920). — M. Richard, L'introduction du mot hypostase dans la théologie de l'Incarnation : MSR 21 (1945) 250-251. — H. de Riedmatten, Note sur le Contre Apollinaire I, 12 : RT 51 (1951) 572. — J. Daniélou, L'état du Christ dans la mort d'après Grégoire de Nysse (et le Ps. Athanase, Contre Apollinaire) : HJG 77 (1958) 63-72 (MG 26, 1117 C). — J. Lebourlier, Union selon l'hypostase. Ébauche de la formule dans le premier livre pseudo-athanasien Contre Apollinaire : RSPT 44 (1960) 470-476.

b. *Sermo major de fide* (Περὶ πίστεως λόγος ὁ μείζων).

Ce document, qui offre des points de contact avec les premiers écrits d'Athanase, n'est rien de plus qu'une compilation sans art de l'*Oratio de incarnatione Verbi* et d'autres ouvrages du même Athanase, mais on ne peut le lui attribuer, malgré le témoignage important de Théodoret (*Dial.*, 1, 2, 3) en sa faveur. Le texte grec est incomplet, mais une version arménienne conserve l'ouvrage dans sa totalité. E. Schwartz et R. P. Casey pensent qu'il fut, à l'origine, une lettre adressée à l'Église d'Antioche, et en effet le florilège de *Cod. Vatic. gr.* 1431, Facundus d'Hermiane et la version arménienne l'appellent *Épître aux Antiochiens*. Malgré son caractère nettement anti-arien, ce traité fait un usage particulier du terme *anthropos*, constamment répété pour désigner soit la nature humaine de Notre Seigneur, soit le siège de sa personnalité. E. Schwartz proposait comme auteur Eustathe d'Antioche, mais récemment F. Scheidweiler a conclu, après un examen minutieux des différents textes grecs et arméniens, qu'il faut situer sa composition vers 358 et l'attribuer à Marcel d'Ancyre (voir plus loin, p. 291).

Editions : Fragments grecs : MG 26, 1263-1294. La meilleure édition est celle de E. Schwartz. Der sogenannte Sermo maior de fide des Athanasius (SAM Phil. hist. Kl. 1924, 6). Munich, 1925. Cf. J. Lebon, Le sermo maior de fide pseudo-Athanasien : Muséon 38 (1925) 243-260; G. Krüger, Gno 4 (1928) 36-40. — Version arménienne : R. P. Casey, The Armenian version of the Pseudo-Athanasian Letter to the Antiochenes and of the Expositio fidei. Part I (SD 15). London and Philadelphia, 1947. Cf. M. Richard, Mélanges de science religieuse 6 (1949) 130-133. Casey ajoute une nouvelle édition des fragments grecs p. 48-62.

Traduction : *Anglaise* : R. P. Casey, l. c. 13-42.

Études : R. P. Casey, The pseudo-Athanasian Sermo maior de fide : JThSt 35 (1934) 394-395. — F. Scheidweiler, Wer ist der Verfasser des sogenannten Sermo maior de fide? : BZ 47 (1954) 333-357; *idem*, Καίπερ, nebst einem Exkurs zum Hebräerbrief : Hermes 83 (1955) 220-230.

c. *Expositio fidei* (Ἔκθεσις πίστεως).

Parmi les sources du *Sermo maior de fide* figure un document très intéressant, intitulé *Exposé de la foi*, que E. Schwartz prête à Eustathe d'Antioche (voir plus loin, p. 433), et Scheidweiler à Marcel d'Ancyre. Il contient un credo trinitaire (1), suivi d'un commentaire qui souligne l'existence distincte du Fils et son caractère essentiellement incréé (2-4). On n'y trouve aucune référence expresse à la controverse arienne, quoique pour la plus large part il puisse viser cette hérésie. Les sabelliens sont mentionnés expressément : « Ni nous ne tenons, en effet, un Fils-Père, comme font les sabelliens, qui l'appellent d'une seule essence, mais pas de la même essence (μονοούσιον καὶ οὐχ ὁμοούσιον), et détruisent ainsi l'existence du Fils; ni nous n'attribuons le corps passible qu'il porta pour le salut du monde, au Père, ni nous ne pouvons imaginer trois subsistances séparées l'une de l'autre, comme il résulte de leur nature corporelle dans le cas des hommes, de peur de tenir une pluralité de dieux à la manière des païens (2). »

Editions : Le texte existe dans le grec original (MG 25, 199-208) et dans une version arménienne. Pour cette dernière, voir R. P. Casey, The Armenian version of the Pseudo-Athanasian Letter to the Antiochenes and of the Expositio fidei. Part I (SD 15). London and Philadelphia, 1947, 7-10.

Traduction : *Anglaise* : A. Robertson, LNPF 4, 83-85.

Etudes : E. Schwartz, l. c. — F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol I. Leipzig, 1894, 300, etc., 317, etc.

d. *Interpretatio in symbolum.*

C. P. Caspari suppose que cette *Interprétation du Credo* fut écrite à Alexandrie, non par Athanase, mais par un de ses successeurs, Pierre ou Timothée, mais F. Kattenbusch estime son origine égyptienne insuffisamment démontrée.

Editions : MG 26, 1231-1232. — A. Hahn, Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche. 3ᵉ éd. Breslau, 1897, 137-139.

Etudes : C. P. Caspari, Ungedruckte Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel 1. Christiania, 1866, 1-72. — F. Kattenbusch, Das apostolische Symbol 1. Leipzig, 1894, 300, etc., 317, etc.

e. *Dialogi de sancta Trinitate quinque; Dialogi contra Macedonianos duo.*

Ces dialogues font discuter un orthodoxe avec un anoméen, un macédonien et un apollinariste. D'après A. Günthör, l'auteur pourrait être Didyme l'Aveugle (voir plus loin, p. 138), étant donné l'étroite affinité qu'ils manifestent avec son style et sa théologie, et ils paraissent être en effet des études préparatoires à ses trois livres *De Trinitate*, composés entre 381 et 392.

Editions : *Dialogi de sancta Trinitate quinque* : MG 28, 1115-1286. *Dialogi contra Macedonianos duo* : MG 28, 1291-1338.

Etudes : F. Loofs, Zwei Makedonische Dialoge : Sitzungsberichte der Preuss. Akademie der Wiss. (1914) 526-551. — A. Segovia, Contribución al estudio de la tradición manuscrita del Pseudo-atanasiano « Dialogo I contra un Macedoniano o Pneumatomaco » : Archivo Teologico Granadino 1 (1938) 87-107. — A. Günthör, Die sieben pseudo-athanasianischen Dialoge, ein Werk Didymus des Blinden von Alexandrien. Rome, 1941. — B. Dietsche, L'héritage littéraire de Didyme l'Aveugle : RSPT 2 (1941-1942) 380-414. Cf. K. Rahner, ZkTh 65 (1941) 111, etc. — P. Smulders, Greg 24 (1943) 254-256. — P. Meinhold, Pneumatomachen : PWK 21 (1951) 1066-1101. — A. Segovia, Estudios sobre la terminologia trinitaria en la epoca postnicena : Greg 19 (1938) 3-36; *idem*, El texto S. Juan 14, 28 (Pater major me est) explicado por un polemista antimacedoniano : RES 1 (1941) 603-609.

f. *Symbolum Athanasianum.*

Le credo athanasien, appelé aussi *Symbole Quicumque* d'après son premier mot, passa pour être l'œuvre du grand évêque d'Alexandrie dont il porte le nom, jusqu'au XVII[e] siècle, où l'on comprit que son langage et sa structure supposaient une origine ultérieure et occidentale. Il ne fut d'ailleurs pas attribué à saint Athanase avant le VII[e] siècle. Son texte original est le latin, et le grec est une traduction. Pour le contenu, il expose clairement la Trinité et les deux natures dans l'unique personne divine du Christ. En divers endroits, l'auteur attire l'attention sur les peines qui suivront le rejet des articles de la foi. C'est ainsi qu'il s'ouvre par la déclaration : « Quiconque veut être sauvé, doit avant tout tenir la foi catholique », et qu'il s'achève par « Telle est la foi catholique, et, faute de croire celle-ci fidèlement et fermement, on ne peut être sauvé ». Ce symbole, qui comprend quarante sentences rythmiques, se répandit dans le monde entier, et figura depuis le IX[e] siècle dans l'office ordinaire du dimanche, pour la fête de la Trinité et dans l'*exorcismus obsessorum*. Tout récemment encore, l'Église en ordonnait la récitation à Prime certains dimanches de l'année, mais on ne le dit plus aujourd'hui à Prime que le dimanche de la Trinité. Les auteurs occidentaux l'ont maintes fois cité pour prouver l'exactitude du *Filioque*, alors que les Grecs le rejetaient dans leurs controverses avec les Latins, et que les auteurs de la Réforme lui accordaient une grande valeur. Il figure aussi dans le service liturgique de l'Église anglicane.

L'époque de sa composition et l'identité de son auteur restent matière à controverse. On a proposé saint Hilaire, saint Vincent de Lérins, Eusèbe de Verceil, Vigile, Fulgence de Ruspe et Martin de Bracara. Brewer qui l'attribuait à saint Ambroise, trouva beaucoup de partisans, mais G. Morin soutint pendant un certain temps que la seule candidature recevable était celle de Césaire d'Arles, si toutefois il fut écrit par un auteur individuel. Il est vrai que Césaire connaissait ce symbole, qui fut inséré dans ses collections, semble-t-il, de son propre vœu, mais cela ne suffit pas à prouver qu'il en est l'auteur. D'autres ont suggéré qu'il fut l'œuvre de plusieurs synodes provinciaux. Son origine est probablement gallicane, et sa date, de la deuxième moitié du V[e] siècle.

Editions : MG 28, 1582-1583. — ML 88, 585A, etc. — Mansi 2, 1354B, etc. — ES 39-40. — C. H. TURNER, A Critical Text of the Quicumquevult : JThSt 11 (1910) 401-411, avec les variantes de tous les manuscrits. — Texte grec et syriaque : H. LIETZMANN, Apollinaris von Laodicea und seine Schule 1. Tübingen, 1904, 250-253; J. FLEMMING et H. LIETZMANN, Apollinaristiche Schriften syrisch. Berlin, 1904, 33-34. — *Ethiopien :* H. GUERRIER, Un texte éthiopien du symbole de saint Athanase : ROC 20 (1915-1917) 68-76, 133-141.

Etudes : A. E. BURN, The Athanasian Creed and its Early Commentaries (TSt 4, 1). Cambridge, 1896 (quatre commentaires latins). — G. D. W. OMMANEY, A Critical Dissertation on the Athanasian Creed. Its original language, date, authorship, titles, text, reception and use. Oxford, 1897. — H. BRADSHAW, The Use of the Quicumquevult in the Book of Common Prayer : JThSt 5 (1904) 458, etc. — K. KÜNSTLE, Antipriscilliana, Freiburg i. B., 1905, 204, etc., défendait l'origine espagnole; *idem*, ThR 5 (1906) 201-205. — R. H. MALDEN, Quicumque vult salvus esse : JThSt 8 (1907) 301-303. — E. VACANDARD, Notes sur les Symboles des Apôtres de Constantinople et de saint Athanase : RQH 2 (1909) 559-566. — H. BREWER, Das sogenannte Athanasianische Glaubensbekenntnis, ein Werk des hl. Ambrosius (FLDG 9). Paderborn, 1909. — M. JUGIE, Sévérien de Gabala et le Symbole athanasien : EO (1911) 193-204. — G. MORIN, A propos du Quicumque. Extraits d'homélies de saint Césaire d'Arles sous le nom de saint Athanase : RB 28 (1911) 417-424; *idem*, L'origine du symbole d'Athanase : JThSt 12 (1911) 161-190, 337-361. — A. E. BURN, The Athanasian Creed. Oxford, 1912. — J. STIGLMAYR, Das « Quicumque » und Fulgentius von Ruspe : ZkTh 49 (1925) 341-357; *idem*, Athanase (Le prétendu symbole d') : Dictionnaire d'hist. et de géogr. eccl. 4, 1345. — A. E. BURN, The Authorship of the « Quicumque vult » : JThSt 27 (1925-1926) 19-28. — C. R. PASTÉ, Del simbolo Quicumque : SC 3 (1932) 142-147, considère Eusèbe de Verceil comme l'auteur. — G. MORIN, L'origine du symbole d'Athanase : témoignage inédit de S. Césaire d'Arles : RB 44 (1932) 207-219. — J. R. PALANQUE, Saint Ambroise et l'empire romain. Paris, 1933, 508; *idem*, RHE 32 (1936) 941. N. 2. — M. J. RYAN, The Date of the Athanasian Creed : AER 88 (1933) 625-627, date sa composition d'avant 451. — H. LINDROTH, Triniteten och inkarnationen enligt Athanasianum : Svensk Theologisk Kvartalskrift 9 (1933) 134-146. — F. H. DUDDEN, The Life and Times of St. Ambrose. Oxford, 1935, 676, etc. — V. LAURENT, Le symbole *Quicumque* et l'Église byzantine. Notes et documents : EO 39 (1936) 385-404. — P. SCHEPENS, Pour l'histoire du symbole *Quicumque* : RHE 32 (1936) 548-569, contre Ambroise; cf. E. CATTANEO, Ambrosius 19 (1943) 2-6. — F. J. BADCOCK, The History of the Creeds. 2[e] éd. London, 1938. — J. MADOZ, Le symbole du IV[e] concile de Tolède : RHE 34 (1938) 5-20, considéra d'abord Isidore de Séville comme l'auteur, puis décida en faveur de Vincent de

Lérins : J. Madoz, Un Tradado disconocido di San Vincente de Lérins : Greg 21 (1940) 88; *idem*, Excerpta Vincentii Lerinensis (Estudios Onienses I, 1). Madrid, 1940, 65-90 : Lenta elaboración del Quicumque. — L. Hughes, The Quicumque vult : ExpT 57 (1945-1946) 184-185, place son origine en France ou en Espagne au Ve siècle. — E. Schiltz, La comparaison du Symbole *Quicumque vult* : ETL 24 (1948) 440-454. — M. Cappuyns, L'auteur de la *Regula Magistri* : Cassiodore : RTAM 15 (1948) 209-268, pense que Nicétas de Remesiana composa le symbole athanasien. — J. A. De Aldama, Una nueva tentativa sobre el autor del « Quicumque » : EE 24 (1950) 237-239, réfute Cappuyns. — J. F. Bethune-Baker, An Introduction to the Early History of Christian Doctrine. 9e éd. London, 1951, 252-254. — J. Madoz, Quicumque vult : Enciclopedia Cattolica 10 (1953) 411, etc. — L. Ott, Das Konzil von Chalkedon in der Frühscholastik : CGG II (1953) 895-912. — S. M. Reynolds, Calvin's View of the Athanasian and Nicene Creeds : Westminster Theological Journal 23 (1960) 33-38.

g. *Pseudo-Athanasii De Trinitate Libri XII.*

Les douze livres *De Trinitate*, attribués à saint Athanase et imprimés par Migne (ML 62, 237-334) dans les œuvres de l'évêque africain Vigile de Thapse, qui vivait dans la seconde moitié du Ve siècle, n'appartiennent ni à l'un ni à l'autre, mais représentent une collection de traités, composés par plusieurs auteurs occidentaux inconnus, approximativement dans la seconde moitié du IVe siècle et au Ve. Ils sont très précieux comme documents sur la lutte de l'Église occidentale contre l'arianisme. Leur dépendance par rapport aux Pères grecs et leur influence sur les écrivains occidentaux ultérieurs, par exemple sur saint Ambroise, saint Augustin, etc., reste à étudier. M. Simonetti prépare une nouvelle édition. Jusqu'ici les trois derniers livres sont publiés, c'est-à-dire l'*Expositio fidei catholicae* (pp. 19-39), la *Professio Ariana et confessio catholica* (pp. 41-68), le *De Trinitate et de Spiritu Sancto* (pp. 69-145), qui représentent trois ouvrages indépendants de différents auteurs. Ils doivent être antérieurs à 413/414, car saint Augustin utilise les deux premiers dans son *Ep.* 148, n. 10. Le dernier est important pour la doctrine du Saint-Esprit, et paraît plus ancien. Simonetti a prouvé qu'il doit remonter avant 381, car saint Ambroise montre qu'il le connaît dans son propre *De Spiritu Sancto*. La nouvelle édition de Bulhart donne le texte complet.

Editions : ML 62, 237-334. — Nouvelle édition critique : M. Simonetti, Pseudo-Athanasii De trinitate libri X-XII. Bologna, 1956. — V. Bulhart, CCL, 9 (1957) 1-205 (libri I-XII).

Etudes : M. Simonetti, Studi sul De trinitate pseudo-atanasiano : Nuovo Didaskaleion 3 (1949) 57-72; *idem*, Sul De Spiritus Sancti potentia di Niceta di Remesiana e sulle fonti del De Spiritu Sancto di S. Ambrogio; Maia 4 (1951) 239-248, prouve que Nicétas dépend des livres X et XII et Ambroise du livre XII; *idem*, Introduzione all'edizione critica dei presunti 11.X-XII del De Trinitate pseudo-atanasiano : Maia 6 (1953) 162-184. — L. Chavoutier, Un libellus pseudo-ambrosien sur le Saint-Esprit : SE 11 (1960) 177-190. (Le livre XII aurait été composé vers 450 dans le Midi de la Gaule ou en Italie du Nord.) — D. van den Eynde, Notes sur les rites latins de l'initiation et de la réconciliation : Ant 33 (1958) 415-422 (De trinitate VII, 16 et 20).

3. *Écrits historico-polémiques*

Athanase fut souvent obligé de faire appel à l'histoire et à la tradition pour se défendre contre les calomnies, mais plus d'une fois ses écrits historico-polémiques ne se limitent pas à sa propre justification et à la condamnation de ses ennemis : ils attaquent et exposent.

1. *Apologie contre les ariens.*

L'*Apologia contra Arianos* (Ἀπολογητικὸς κατὰ Ἀρειανῶν) fut composée vers 357, au retour de son second exil. Le parti eusébien reprenant ses anciennes accusations contre lui, il réunit pour se justifier une collection de documents, comprenant les actes et les décisions des synodes antérieurs et des lettres importantes de hauts personnages ayant traité avec lui, qui représente une source de première valeur pour l'histoire de la controverse arienne. Pour sa justification personnelle, Athanase donne d'abord une série de documents allant de la veille de son départ pour Rome jusqu'à son retour à Alexandrie (339-347). Ainsi les chapitres 3-19 contiennent la lettre encyclique du concile d'Égypte réuni à la fin de 338, où les prélats égyptiens rapportent l'élection d'Athanase, les calomnies lancées contre lui et les témoignages en sa faveur, et demandent à tous les évêques de s'élever contre cette injustice. Les chapitres 20-35 donnent la lettre que le pape Jules

écrivit à la requête d'un synode romain (341) aux évêques du parti eusébien à Antioche, pour défendre Athanase et reprocher aux eusébiens de mépriser le concile de Nicée et le siège de Rome. A propos de ce dernier, l'évêque de Rome demande :

> Ignorez-vous que la coutume est de nous écrire d'abord, et donc que la juste décision provienne d'ici ? Si pareille suspicion pesait sur l'évêque de là-bas (d'Alexandrie), il fallait en écrire à l'Église de ce lieu. Or ceux-ci, sans s'en rapporter à nous, après avoir agi comme il leur plaisait, veulent à présent que nous leur donnions notre accord, sans avoir examiné la cause. Telles ne sont pas les constitutions que Paul, que les Pères nous ont remises. Il s'agit d'un autre procédé et d'une pratique toute nouvelle. Je vous en prie, soyez disposés à m'écouter : ce que j'écris est pour le bien commun, car ce que nous avons reçu du bienheureux apôtre Pierre, c'est cela que nous vous signifions (*Ap. c. ar.*, 1, 35 ; MG 25, 308 A).

Les chapitres 36-50 contiennent trois lettres du concile de Sardique (343-344), une qui exhorte l'Église d'Alexandrie à la patience et confirme la décision du pape Jules, une autre, presque identique à la première, aux évêques d'Égypte et de Libye, et une troisième, une lettre encyclique du concile, qui annonce les décisions de ce dernier : la réhabilitation d'Athanase, de Marcel et d'Asclépas, et la déposition et l'excommunication des chefs ariens. Les chapitres 51-58 produisent des lettres de l'empereur Constance, du pape Jules, des évêques de Palestine, de Valens et d'Ursace, toutes consécutives au concile de Sardique.

Dans la seconde partie de l'Apologie, Athanase traite de documents plus anciens que dans la première, car il veut apporter les preuves sur lesquelles fut fondé son acquittement. Ainsi remonte-t-il à l'année 331 et cite-t-il les lettres de Constantin antérieures au synode de Tyr (335) (ch. 59-63), les actes de ce synode (ch. 71-83) et les documents consécutifs (ch. 84-88). Dans les deux chapitres de la fin (89-90), il évoque les tribulations des évêques d'Italie, de Gaule et d'Espagne, notamment celles du pape Libère et du grand évêque

Ossius, pour prouver que ceux-ci croyaient à son innocence, au point de supporter l'exil plutôt que de déserter sa cause.

Editions : MG 25, 247-410. — Nouvelle édition critique de H. G. Opitz, Athanasius Werke II, 1, 87-168 *Apologia secunda*.

Traductions : *Anglaise* : M. Atkinson, LFC 13 (1843) 13-124, réimprimée LNPF série 2, vol. 4, 97-147. — *Allemande* : J. Fisch, BKV Athanasius II (1875) 45-169.

Etudes : R. Seiler, Athanasius Apologia contra Arianos. Ihre Entstehung und Datierung (Tübingen Phil. Diss.). Düsseldorf, 1932. L'analyse et la date de Seiler sont rejetées par H. G. Opitz, Untersuchungen 158-159, note 3 ; voir le jugement d'Opitz lui-même sur l'Apologie : Untersuchungen 104-109. — I. Gelzer, Das Rundschreiben der Synode von Serdika : ZNW 40 (1941) 1-24 (*Apologia contra Arianos*, 3, 44-50). — A. H. M. Jones, The Date of the Apologia contra Arianos of Athanasius : JThSt N.S. 5 (1954) 224-227, suggère qu'Athanase révisa l'Apologie après 367, contre l'opinion d'Opitz d'après laquelle l'Apologie ne connut pas deux éditions successives. — V. De Clercq, Ossius of Cordova (SCA 13). Washington, 1954, 478-479, 510-512.

2. *Apologie à l'empereur Constance.*

Bientôt d'autres graves accusations furent lancées contre Athanase : on l'accusa d'avoir excité l'empereur Constant contre son frère, l'empereur Constance. Il se défendit dans son *Apologia ad Constantium imperatorem* (Πρὸς τὸν βασιλέα Κονστάντιον), son œuvre la plus soignée, écrite dans un langage ferme et digne et avec une habileté et un fini artistiques. L'Apologie date dans sa forme présente de l'année 357.

Editions : MG 25, 595-642. De la nouvelle édition de Berlin, préparée par Opitz, il n'a été publié que deux pages : Athanasius Werke II, 1, 279-280. — Un nouveau texte critique a été publié par J. M. Szymusiak, Athanase d'Alexandrie : Apologie à l'Empereur Constance. Apologie pour sa fuite (SCH 56). Paris, 1958, 89-132 (avec une bonne introduction).

Traductions : *Anglaise* : M. Atkinson, LFC 13 (1843) 154-187, réimprimé : LNPF série 2, vol. 4, 236-253. — *Allemande* : J. Fisch, BKV Athanasius II (1875) 171-213. — *Française* : J. M. Szymusiak, SCH 56 (1958) 89-132.

Etudes : K. F. Hagel, Kirche und Kaisertum in Lehre und Leben des Athanasius (Tübingen Diss.). Leipzig, 1933, 11-12, 44, etc. — K. M. Setton, Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century. New York, 1941, 73-80.

3. *Apologie pour sa fuite.*

A la même année appartient son *Apologia pro fuga sua*, où il réfute le reproche de lâcheté lancé contre lui, en donnant les raisons de sa fuite et en citant pour se justifier l'exemple de Notre-Seigneur et des saints de l'Écriture. Cette apologie, adressée à l'Église entière, est un des écrits les plus célèbres d'Athanase.

Editions : MG 25, 643-680. Nouvelle édition critique par H. G. Opitz, Athanasius Werke II, 1, 68-86. — Dernière édition : J. M. Szymusiak, SCH 56 (1958) 133-167.

Traductions : Anglaise : M. Atkinson, LFC 13 (1843) 189-209, réimprimée : LNPF série 2, vol. 4, 254-265. — *Française :* J. M. Szymusiak, SCH 56 (1958) 133-167.

Etudes : H. G. Opitz, Untersuchungen 153-154. — V. C. De Clercq, Ossius of Cordova (SCA 13). Washington, 1954, 228-238.

4. *Histoire des ariens.*

Nous avons déjà mentionné l'*Historia Arianorum ad monachos* qu'Athanase composa en 358 à l'invitation des moines chez lesquels il s'était réfugié. Si, dans l'*Apologie à l'empereur Constance,* il cherchait la grâce de celui-ci, dans cette apologie, il l'attaque comme l'ennemi du Christ, le protecteur de l'hérésie et le précurseur de l'antéchrist. Le fragment de cette Histoire des Ariens, qui nous a été conservé, débute avec l'admission d'Arius à la communion au concile de Jérusalem, et traite des événements des années 335-357. Dans les manuscrits et les éditions imprimées, il est précédé d'une lettre dédicatoire aux moines et suivi d'une Lettre à l'évêque Sérapion sur la mort d'Arius.

Editions : MG 25, 691-796. — Nouvelle édition critique : H. G. Opitz, Athanasius Werke II, 1, 183-230, fragment de l'*Historia Arianorum*, 181-182, *Epistula ad monachos*, 178-180, lettre à l'évêque Sérapion.

Traductions : Anglaises : M. Atkinson, LFC 13 (1843) 210-214. Épître à Sérapion, 215-218. Épître aux Moines, 219-296. Histoire des Ariens, réimprimée LNPF sér. 2, vol. 4, 266-302. Histoire arienne, 563-564. Épître aux Moines, 564-566. Épître à Sérapion.

4. *Écrits exégétiques*

De ces écrits exégétiques il ne nous est parvenu que des fragments dans les *chaînes,* ce qui rend très difficile de fixer la date de leur composition.

1. *A Marcellin sur l'interprétation des psaumes.*

L'*Epistula ad Marcellinum de interpretatione Psalmorum* traite du contenu, du caractère messianique et de l'usage des psaumes dans la dévotion. Inspiré par les paroles d'un vieillard vénérable, l'auteur loue la beauté du psautier, et particulièrement son universalité, son adaptation pour chaque âme, à chaque condition et chaque nécessité spirituelle. Il fait allusion au chant des psaumes et observe que cette coutume liturgique ne fut pas introduite dans un but musical, mais pour accorder aux adorateurs plus de temps pour en méditer le sens.

Editions : MG 27, 11-46. Il subsiste plusieurs fragments d'une version syriaque : A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922, 164, n. 7.

Traductions : Allemande : J. Fisch, BKV Athanasius II (1875) 331-366.

Etudes : J. Quasten, Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit (LQF 25). Münster, 1930, 120, 144-146. — H. G. Opitz, Untersuchungen 206.

2. *Commentaire sur les psaumes.*

Il reste des fragments d'un commentaire sur les psaumes, dont la plupart nous sont transmis par les *chaînes* psalmiques de Nicétas d'Héraclée, le savant métropolite du onzième siècle. Les éditeurs bénédictins en ont publié une collection sous le titre d'*Expositiones psalmorum,* que le cardinal Pitra a complétée. Si certains de ces passages sont douteux, la plupart peuvent être considérés comme authentiques. Saint Jérôme mentionne (*De vir. ill.,* 87) un écrit athanasien *De psalmorum titulis*. Cependant le traité *De titulis Psalmorum,* constitué de brèves notes sur le psautier, verset par verset, qu'Antonelli a publié en 1746, n'est pas l'œuvre d'Athanase, mais d'Hésy-

chius de Jérusalem, comme l'ont prouvé les recherches de M. Faulhaber et de G. Mercati. D'autres fragments d'un commentaire authentique sur les psaumes ont été découverts par R. Devreesse, et J. David a édité des fragments coptes d'une interprétation athanasienne des psaumes. De tous ces restes, il ressort qu'Athanase avait une prédilection pour l'interprétation allégorique et typologique du psautier, contrairement à l'exégèse plus sobre qui prédomine dans ses écrits dogmatico-polémiques, en particulier dans ses *Discours contre les ariens*.

Editions : Expositiones psalmorum : MG 27, 55-590; cf. J. B. Pitra, Analecta sacra et classica. Paris, 1888, pars 1, 3-20. *De titulis psalmorum :* MG 27, 649-1344. — R. Devreesse, Dictionnaire de la Bible, Suppl. 1, 1109, 1125, 1187. — J. David, Les éclaircissements de saint Athanase sur les psaumes. Fragments d'une traduction en copte sahidique : ROC 24 (1924) 3-57. — R. Devreesse, Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (ST 201) Città del Vaticano, 1959, 105.

Traductions : Allemande : J. Fisch, BKV Athanasius II (1875) 371-835 (*Expositiones psalmorum*).

Études : H. Sträter, Die Erlösungslehre des hl. Athanasius, Freiburg i. B., 1894, 29-35 (*De titulis psalmorum* pas authentique). — M. Faulhaber, Isaiasglossen des Hesychius, Freiburg i. B., 1900, XVI-XX; *idem*, Eine wertvolle Oxforder Handschrift : ThQ 83 (1901) 227-232. — G. Mercati, Note di letteratura biblica e cristiana antica (ST 5). Rome. 1901, 145-179; *idem*, ThR 4 (1905) 368-372; *idem*, Sull' autore del De titulis psalmorum stampato fra le opere di S. Atanasio : OCP 10 (1944) 7-22.

3. *Commentaire sur l'Ecclésiaste et le Cantique des Cantiques.*

Photius rapporte (*Bibl. cod.*, 139) qu'Athanase composa un commentaire sur l'Ecclésiaste et le Cantique des Cantiques, et note : « Il est clair, comme partout dans ses écrits; mais, en comparaison de la grâce et de la beauté des lettres qui constituent son apologie à propos de sa retraite et des événements qui y touchent, ni ce livre ni aucun de ceux que je connais ne comptent » (Trad. Budé). Excepté les quelques fragments découverts dans les *chaînes* et imprimés dans l'édition bénédictine, le commentaire est perdu.

Edition : Fragments du Cantique : MG 27, 1347-1350.

4. *Commentaire sur la Genèse.*

Le *Codex Barb.* 569 conserve sept fragments d'un commentaire sur la Genèse, et la *chaîne* de Nicéphore en ajoute un autre. Ils traitent de Genèse 1, 1; 1, 6; 2, 17; 3, 10; 3, 21; 3, 23; 5, 31 etc.; 48, 18-20. Le même Nicéphore nous transmet un fragment d'un commentaire sur Exode 28, 4.

Etudes : Pour la Genèse et l'Exode : R. Devreesse, Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque : RBibl 44 (1935) 180; *idem*, ST 201 (1959) 104-105. — A. Recheis, Sancti Athanasii Magni doctrina de primordiis seu quomodo explicaverit Genesim 1-3 : Ant 28 (1953) 219-260.

On trouve des fragments sur Job dans plusieurs *chaînes*, ainsi que sur Matthieu, Luc, et I Corinthiens, mais ceux-ci semblent provenir non pas de commentaires perdus sur ces livres bibliques, mais des autres œuvres athanasiennes, peut-être de sermons disparus. Aucun auteur ancien ne mentionne qu'Athanase écrivit des commentaires sur une partie quelconque du Nouveau Testament.

Enfin, la *Synopsis Scripturae Sacrae* (MG 28, 283-438), compilation qui apporte une sorte d'introduction à la Sainte Écriture en décrivant le contenu et l'origine de tous les livres bibliques, n'appartient pas à Athanase.

5. *Écrits ascétiques*

1. *La Vie de saint Antoine.*

Nous devons à Athanase le plus important document de la première époque monastique, la biographie de saint Antoine, le père du monachisme chrétien, qui naquit vers 250. Athanase la composa vers 357, peu après la mort du grand ermite (356), et l'adressa aux moines qui, d'après le prologue, lui avaient demandé de rapporter « comment Antoine vint à pratiquer l'ascétisme, ce qu'il était auparavant, comment il mourut, et si tout ce qu'on dit à son sujet est vrai ». Il obéit rapidement et, dans sa réponse, il indique en même temps le but de sa *Vita* :

J'ai entrepris avec beaucoup de joie ce que votre cha-

rité m'ordonne, parce que, de mon côté, je ne saurais me remettre devant les yeux les saintes actions d'Antoine sans en tirer un grand avantage, et je suis assuré que, du vôtre, vous entendrez avec tant d'admiration ce que je vous en dirai, que cela fera naître en vous un ardent désir de marcher sur les pas de ce grand serviteur de Dieu, puisque, pour des solitaires, c'est connaître le vrai chemin de la perfection que de savoir quelle a été la vie d'Antoine (trad. Draguet, *Les Pères du désert*, chez Plon ; MG 26, 837 B).

Athanase se proposait donc d'offrir le modèle d'une vie consacrée au service de Dieu ; il cherche à entraîner ses lecteurs à imiter la sainteté de son héros, non ses miracles et ses visions. Grégoire de Nazianze qualifie justement la *Vita* de « règle monastique sous la forme d'un récit » (*Orat.*, 21, 5). L'auteur parle de connaissance personnelle : « Je me suis hâté de satisfaire à votre piété en vous écrivant ce que j'en sais par moi-même comme l'ayant souvent vu, et ce que j'en ai pu apprendre d'un solitaire qui a demeuré longtemps avec lui et qui lui donnait souvent à laver les mains. J'ai eu soin partout de demeurer dans les termes de la vérité » (Prol. même trad.). L'original grec dans sa forme présente ne nous apprend rien de plus sur ses destinataires, mais, quelques années seulement après sa parution, sans doute dès 375, la *Vie de saint Antoine* fut traduite en latin par Évagre d'Antioche, et cette version conserve probablement l'en-tête original : « l'évêque Athanase aux frères à l'étranger » (*ad peregrinos fratres*). Cela semble se référer aux moines occidentaux. Quoi qu'il en soit, il reste vrai que la *Vita* joua un rôle très important dans la diffusion de l'idéal monastique en général et dans l'introduction du monachisme en Occident. Saint Augustin témoigne dans les *Confessions* (8, 6, 14) de l'influence décisive que ce livre exerça sur sa propre conversion et sur d'autres vocations à la vie monastique.

Saint Jérôme mentionne (*De vir. ill.*, 87, 88, 125) les deux textes, l'original et la version latine, et précise qu'Athanase est l'auteur, et Évagre, son propre ami, le traducteur. L'édition de Migne n'est que la réimpression de l'édition bénédictine, qui s'appuie sur six manuscrits dérivant tous, semble-t-il, de la collection bien connue des vies de Métaphraste, compilées au X[e] siècle. G. Garitte prépare une nouvelle édition, qui mettra pour la première fois à contribution un certain nombre de manuscrits grecs non métaphrastiques.

La traduction latine d'Évagre est plus souvent une paraphrase qu'une traduction littérale. Aussi, la découverte d'une seconde version latine dans un manuscrit unique de la Bibliothèque du Chapitre de Saint-Pierre à Rome, prend-elle une grande importance. Trouvée par A. Wilmart et publiée pour la première fois par G. Garitte en 1939, elle ne soutient pas la comparaison avec celle d'Évagre pour l'élégance et le style, mais elle paraît plus ancienne et constitue le meilleur critère pour le texte métaphrastique. Étant donné son extrême littéralité, son latin est gauche et disgracieux, mais ce défaut empêche de croire qu'elle parut après l'admission universelle de la version soignée d'Évagre. Il existe aussi une traduction syriaque et une copte, publiées par Garitte en 1949.

Contenu.

La *Vita* rapporte la naissance et la jeunesse d'Antoine, sa vocation et ses premiers pas dans l'ascétisme, sa vie dans les tombeaux et au désert, sa solitude et la manière dont il devint le père et le maître des moines (1-15). Vient ensuite le discours d'Antoine aux moines, qui occupe une partie substantielle de la biographie (16-43), puis Athanase rappelle sa recherche du martyre, quand la persécution de Maximin Daïa s'abattit sur l'Église, sa visite aux frères sur le bord du Nil, ses miracles dans le désert et ses visions. L'auteur souligne la loyauté de sa foi et sa prédication contre les ariens :

En étant prié par les évêques et tous les solitaires, il descendit de la montagne pour aller à Alexandrie, où il parla publiquement contre les ariens, disant que cette hérésie était l'une des dernières et qu'elle devait précéder l'antéchrist. Il enseigna aussi au peuple que le Fils de Dieu n'était point une créature, ni créé de rien, mais la parole et la sagesse du Père ; ce qui fait qu'il y a de

l'impiété à dire qu'il y a eu un temps où il n'était pas, car le Verbe a toujours été subsistant avec le Père. C'est pourquoi, disait-il, n'ayez jamais de communication avec ces impies ariens, puisqu'il ne peut y avoir d'alliance entre la lumière et les ténèbres. Vous êtes chrétiens, parce que vous êtes dans la véritable piété et dans la véritable religion ; et eux, en disant que le Verbe du Père et le Fils de Dieu est une créature, ne diffèrent en rien des païens, qui adorent la créature au lieu d'adorer Dieu le créateur. Croyez donc que toutes les créatures s'élèvent avec colère contre eux, de ce qu'ils mettent au nombre des créatures le créateur et le Seigneur de toutes choses, et par lequel toutes choses ont été faites (*Vita*, 69 ; MG 26, 941 A, même trad.).

Le reste du livre traite de la sagesse pratique d'Antoine, d'une discussion qu'il eut avec deux philosophes grecs sur l'idolâtrie ainsi que sur la raison et la foi (72-80), de la lettre que lui adressa Constantin (81), de ses prophéties, de ses miracles et de sa mort (82-93). Un épilogue (94) recommande aux destinataires de « lire cela à vos autres frères, afin qu'ils apprennent quelle doit être la vie des solitaires », et, si l'occasion s'en présente, de « lire même ce discours aux païens, afin qu'ils connaissent non seulement que Jésus-Christ est Dieu et Fils de Dieu, mais que ceux qui le servent sincèrement et qui accompagnent la foi qu'ils ont en lui d'une véritable piété, outre qu'ils font voir que les démons que ces païens adorent comme des dieux ne le sont pas, les foulent aussi aux pieds, les mettent en fuite, et les convainquent d'être des imposteurs qui trompent les hommes » (MG 26, 975 A).

Les démons occupent une place considérable dans cette biographie, et spécialement le long discours aux moines étonne le lecteur moderne, car il représente pour ainsi dire un sermon sur la démonologie. La *Vita* regorge de combats étranges avec Satan et ses serviteurs, qui ont enflammé maintes fois l'inspiration des artistes. Il est évident qu'Antoine n'était pas totalement affranchi des idées populaires sur les mauvais esprits et qu'il souligne peut-être d'une façon excessive les tentations qui en proviennent. Nous devons cependant nous rappeler

qu'il considère la vie monastique comme un martyre et le moine comme le successeur de ceux qui ont souffert pour leur foi. Comme on estimait que le martyr devait se mesurer avec Satan dans sa passion, on supposa que le moine menait aussi une lutte continuelle contre les démons. Athanase rapporte qu'Antoine, faute d'obtenir la grâce de mourir pour la foi dans la persécution de Maximin Daïa, revint à son monastère et s'imposa à lui-même un martyre quotidien :

Cette cruelle persécution, durant laquelle le bienheureux Pierre, patriarche d'Alexandrie, endura le martyre, ayant cessé, Antoine retourna dans son monastère, où sa foi et sa piété lui acquéraient continuellement le mérite du martyre qu'il faisait souffrir à son corps par l'austérité de sa vie (*Vita*, 47 ; MG 26, 911 B).

Pour lui, la vie monastique était une guerre, et l'ennemi principal en était le diable et les démons. C'est pourquoi, instruisant les moines, il leur disait :

Vivant de la sorte, nous conserverons notre pureté en toute assurance et, suivant le langage de l'Écriture, nous veillerons sur notre cœur (*Prov.*, 4, 23) pour empêcher qu'il ne se laisse surprendre, car nous avons des ennemis très puissants, très méchants, et très artificieux — les perfides démons —, et c'est contre eux que nous devons lutter (*Vita*, 21 ; MG 26, 873 C).

Pour Antoine, la perfection s'acquiert par le retour à l'état originel dans lequel nous avons été créés :

Ainsi la vertu n'a besoin que de notre volonté, puisqu'elle est en nous et tire son origine de nous-mêmes. Car cette partie de notre âme qui de sa nature est intelligente, est vertu, et elle conserve sa nature lorsqu'elle demeure telle qu'elle a été créée... Or, avoir l'âme droite n'est autre chose que de conserver son âme dans la même pureté qu'elle a été créée. Que si elle décline et se détourne de sa nature, on dit alors que l'âme est corrompue et vicieuse. Ainsi ce que je vous propose n'est pas difficile, puisque, si nous demeurons dans le même état que nous

avons été créés, nous serons vertueux, et que si, au contraire, nous nous portons à de mauvaises pensées et à de mauvais desseins, nous serons condamnés comme méchants. Que s'il fallait sortir hors de nous pour acquérir la vertu, j'avoue qu'il y aurait de la difficulté; mais, puisqu'elle est en nous-mêmes, prenons garde de ne nous pas laisser emporter à de mauvaises pensées et à conserver notre âme à Dieu comme un dépôt que nous avons reçu de sa main, afin que, demeurant en l'état qu'il lui a plu de la former, il reconnaisse en nous son ouvrage (*Vita*, 20; MG 26, 873 A, même trad.).

Pour atteindre cet état d'âme, nous devons acquérir le contrôle de nos passions et remporter la victoire sur Satan et le péché. Une telle stabilité ne peut exister sans la pratique quotidienne de l'examen de conscience, que, d'après Antoine, l'on devrait faire par écrit : « Que chacun fasse journellement un examen de lui-même sur ce qu'il a fait de jour et de nuit, et, s'il a péché, qu'il cesse de pécher; et s'il n'a pas péché, qu'il n'en tire pas vanité... Que l'observance suivante soit une sauvegarde contre le péché : notons et écrivons nos actions et les impulsions de notre âme, comme si nous devions en rendre compte à chacun » (55). Citons l'appréciation finale du cardinal Newman sur la personnalité d'Antoine, telle qu'elle ressort de cette biographie : « Sa doctrine est certainement pure et inattaquable, et son caractère est noble et céleste, — sans lâcheté, sans mélancolie, sans formalisme et sans complaisance en soi-même. La superstition est abjecte et humiliante, remplie de pensées de culpabilité; elle manque de confiance en Dieu et redoute les puissances du mal. Antoine au moins n'a rien de tel, car il est rempli de sainte confiance, de paix divine, de gaieté et de courage » (*Hist. Sketches*, 2, 11).

Forme littéraire.

Si nous comparons la *Vita* aux anciennes biographies, nous pouvons la qualifier de panégyrique. Ainsi Cavallin croit qu'Athanase imite Xénophon dans son *Bios* d'Agésilas, et voit chez Antoine le moine idéal, comme Xénophon voyait dans Agésilas le roi idéal. Reitzenstein imagine qu'Athanase

utilisa une *Vita* disparue de Pythagore, et transposa le portrait du sage idéal avec toutes ses vertus dans le monde chrétien. Holl invoque comme sources de la *Vita* celle d'Apollonius de Tyane par Philostrate et le traité *Quis dives salvetur* (cf. vol. II, p. 24) de Clément d'Alexandrie. Il existe un certain nombre de parallèles frappants entre la *Vie de Plotin* par son disciple Porphyre, et la vie de saint Antoine, qui font supposer à List qu'Athanase songe à celle-ci. Il serait difficile de poursuivre la dépendance littéraire dans le détail, mais il est évident qu'Athanase s'est inspiré de l'ancien modèle classique de la vie du héros, ainsi que du type plus récent de celle du sage. Son mérite est d'avoir su refondre dans le moule chrétien ces expressions héritées des idéaux populaires, et découvrir le même héroïsme dans l'imitateur du Christ aidé de la puissance de la grâce. Ainsi a-t-il créé un nouveau type de biographie, destiné à servir de modèle à toute l'hagiographie ultérieure grecque et latine.

Editions : Texte grec : MG 26, 835-976, réimprime celui de l'édition bénédictine (Paris, 1698). Publié séparément par A. F. MAUNOURY, Paris, 1887, 1890. Cf. G. GARITTE, Histoire du texte imprimé de la Vie grecque de saint Antoine : Bulletin de l'Institut historique belge de Rome 22 (1942-1943) 5-29; *idem*, Le texte grec et les versions anciennes de la Vie de saint Antoine : SA 38 (1956) 1-12; *idem*, Un couvent de femmes au IIIe siècle ? : Note sur un passage de la Vie grecque de saint Antoine : Mélanges histor. E. van Cauwembergh. Louvain, 1961, 150-159.

Anciennes versions : Texte *latin* d'Évagre : MG 26, 835-976, ML 73, 125-170. Texte de la plus ancienne version latine : G. GARITTE, Un témoin important du texte de la Vie de saint Antoine par saint Athanase. La version latine inédite des Archives du Chapitre de Saint-Pierre à Rome (Études de philol., d'archéol. et d'hist. anc. publ. par l'Inst. hist. belge de Rome 3). Bruxelles, 1939. Cf. A. WILMART, Une version latine inédite de la Vie de saint Antoine : RB 31 (1914) 163-173. — C. MOHRMANN, Note sur la version latine la plus ancienne de la Vie de saint Antoine par saint Athanase : SA 38 (1956) 35-44. — H. HOPPENBROUWERS, La plus ancienne version latine de la Vie de saint Antoine par saint Athanase avec une Étude de critique textuelle (Latinitas Christianorum primaeva 14). Nimègue, 1960.

Version syriaque : P. BEDJAN, Acta martyrum et sanctorum. Paris, 1895, 1-121. Cf. aussi la recension faite par le moine du VIIe siècle Anan-Isho : Le Livre du Paradis, éd. par E. A. BUDGE. Londres, 1904, 1, 1-108, traduction anglaise; 2, 1-93, texte syriaque.

Version copte : G. Garitte, S. Antonii vitae versio sahidica (CSCO 117, 118). Louvain, 1949.

Traductions modernes : *Anglaises* : H. Ellershaw, LNPF seconde série 4 (1892) 195-221. — E. A. Budge, l. c. — J. B. McLaughlin, St. Anthony the Hermit by St. Athanasius. London and New York, 1924. — R. T. Meyer, ACW 10 (1950). — M. E. Keenan, FC 15 (1952) 127-216. — *Françaises* : B. Lavaud, Antoine le Grand, père des moines. Sa vie par saint Athanase et autres textes. Lyon, 1943. — R. Draguet, Les Pères du désert. Paris, 1949, 1-74, réimprime la traduction de Robert Arnauld d'Andilly (1653). — *Allemandes* : L. Clarus, Das Leben des heiligen Antonius von Athanasius dem Grossen. Münster i. W., 1857. — P. A. Richard, BKV (1875) Ausgewählte Schriften des hl. Athanasius 2, 217-330. — H. Mertel, BKV² (1917) 11-101. — N. Hovorka, Leben und Versuchung des hl. Antonius nach der im 4. Jahrhundert von Bischof Athanasius verfassten Biographie. Vienna, 1925. — *Danoise* : H. F. Johannsen, Den hellige Antonius' Liv og andre skrifter om munke og helgener i Aegypten, Palaestina og Syrien. Copenhague, 1955.

Etudes : Pour la forme de la composition : H. Mertel, Die biographische Form der griechischen Heiligenlegenden. Diss. Munich, 1909, 11-19. — R. Reitzenstein, Hellenistische Wundererzählungen. Leipzig, 1906, 55-59; *idem*, Des Athanasius Werk über das Leben des Antonius. Ein philologischer Beitrag zur Geschichte des Mönchtums (SAH). Heidelberg, 1914. — A. Priessnig, Die biographischen Formen der griechischen Heiligenlegende in ihrer geschichtlichen Entwicklung. Münnerstadt, 1924, 18-35. — K. Holl, Die schriftstellerische Form des griechischen Heiligenlebens : Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II. Der Osten. Tübingen, 1928, 249-269. — J. List, Das Antoniusleben des hl. Athanasius des Grossen. Eine literarhistorische Studie zu den Anfängen der byzantinischen Hagiographie (Texte und Forschungen zur byzantinisch-neugriechischen Philologie 11). Athènes, 1931. — S. Cavallin, Literarhistorische und textkritische Studien zur Vita Caesarii Arelatensis. Lund, 1934. — A. J. Festugière, Sur une nouvelle édition du « De vita Pythagorica » de Jamblique : REG 50 (1937) 470-494. — M. Schuett, Vom hl. Antonius zum hl. Guthlac. Ein Beitrag zur Geschichte der Biographie : Antike und Abendland 5 (1956) 75-91.

Pour le contenu et la valeur historique, etc. : J. Stoffels, Die Angriffe der Dämonen auf den Einsiedler Antonius : ThGl 2 (1910) 721-732, 809-830. — A. von Hertling, Antonius der Einsiedler. Innsbruck, 1929, 6-12. — K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums. Tübingen, 1936, 78-108. Cf. T. Lefort, RHE 33 (1937) 343, etc. — M. Viller-K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit. Freiburg i. B., 1939, 84-89. — J. Vergote, L'Égypte, berceau du monachisme chrétien (et l'influence de la Vita Antonii d'Athanase) : Chronique d'Égypte 17 (Bruxelles, 1942) 329-345. — H. Dörries, Die Vita Antonii als Geschichtsquelle : NGWG Phil.-hist. Kl. 14 (1949) 358-410. — P. L. Bouyer, La Vie de saint Antoine. Essai sur la spiritualité du monachisme primitif. Saint-Wandrille, 1950. — E. E. Malone, The Monk and the Martyr (SCA 12). Washington, 1950, 44-46, 101-103, 107-109, 127, 141 ; *idem*, SA 38 (1956) 201-228. — A. C. Baynes, St. Antony and the Demons : Journal of Egyptian Archaeology 40 (1954) 7-10. — J. Daniélou, Les démons de l'air dans la « Vie d'Antoine » : SA 38 (1956) 136-145. — M. J. Marx, Incessant Prayer in the Vita Antonii : SA 38 (1956) 108-135. — E. T. Bettencourt, L'idéal religieux de saint Antoine et son actualité : SA 38 (1956) 45-65. — L. Th. A. Lorié, Spiritual Terminology in the Latin Translations of the Vita Antonii with reference to the fourth and fifth century monastic literature (Latinitas Christianorum Primaeva 19). Nymegen, 1955. — B. Steidle, Homo Dei Antonius. Zum Bild des « Mannes Gottes » im alten Mönchtum : SA 38 (1956) 148-200. — L. von Hertling, Studi storici Antoniani negli ultimi trent' anni : SA 38 (1956) 13-24. — G. Garitte, Réminiscences de la Vie d'Antoine dans Cyrille de Scythopolis : Silloge bizantina in onore di Silvio G. Mercati. Rome, 1957, 117-122.

2. *Sur la virginité.*

a. Saint Jérôme atteste (*De vir. ill.*, 87) qu'Athanase traita de ce sujet à plusieurs reprises. Parmi ses œuvres figure un traité *Sur la virginité* (περὶ παρθενίας) qui fit l'objet d'une longue et vive controverse. Les éditeurs bénédictins et P. Batiffol mirent en doute son authenticité parce que plusieurs passages leurs paraissaient incompatibles avec la manière de parler d'Athanase, mais E. von der Goltz la défendit avec vigueur. Cependant, M. Aubineau, auquel nous devons une étude récente très approfondie de tous les écrits athanasiens sur la virginité, a prouvé qu'on ne pouvait admettre l'authenticité de ce traité, en raison de ses tendances, de son style et de son vocabulaire. Il y trouve cent vingt et un mots qu'Athanase n'utilise jamais.

Ce petit livre occupe néanmoins une grande place dans l'histoire de l'ascétisme, car il constitue une sorte de manuel de la vierge chrétienne, où celle-ci trouvera des instructions détaillées sur la conduite et les devoirs religieux d'une épouse du Christ, ainsi que de très belles prières. Aucune indication sur la date de sa composition. La nouvelle édition de E. von der Goltz donne un examen complet des variantes. Plusieurs améliorations ont été apportées au texte par K. Lake et R. P. Casey, qui possédaient une meilleure connaissance du manuscrit de Patmos (P) et utilisèrent deux codices supplémentaires, les manuscrits de Vatopedi A et K.

Editions : MG 28, 251-282. — Nouvelle édition critique de E. v. D. GOLTZ, λόγος σωτηρίας πρὸς τὴν παρθένον. Eine echte Schrift des Athanasius (TU 29, 2a). Leipzig, 1905, 25-50. Amendements de ce texte par K. LAKE et R. P. CASEY, The Text of the De virginitate of Athanasius : HThR 19 (1926) 173-190.

Traduction : Espagnole : B. VIZMANOS, Las virgenes cristianas de la Iglesia Primitiva (BAC 45). Madrid, 1949, 1089-1109.

Etudes : P. BATIFFOL, Le περὶ παρθενίας du pseudo-Athanase : RQ 7 (1893) 275-286. — E. v. D. GOLTZ, l. c. 1-144. Cf. P. BATIFFOL, RBibl (1906) 295-299. V. BURCH, The American Journal of Theology 10 (1906) 295-299. A. SOUTER, JThSt 9 (1906) 140-141. H. DELEHAYE, AB (1906) 180-181. J. LEIPOLDT, ZKG 27 (1906) 225-226. G. KRÜGER, ThLZ (1906) 352-355. — R. H. CONNOLLY, The So-called Egyptian Church Order and Derived Documents (TSt 8). Cambridge, 1916, 156-157 (*Canones Hippolyti* influencés par le *De virginitate*). — E. BUONAIUTI, Saggi sul Cristianesimo primitivo. Castello, 1923, 242-254 : Evagrio Pontico e il De Virginitate di Ps. Atanasio. — F. ZUCCHETTI, Il Sinodo di Gangra e un scritto di pseudo-Atanasio : RR 1 (1925) 548-551. — G. BARDY, Athanase : Dictionnaire de Spiritualité I (1935) 1048-1052. — M. AUBINEAU, Les écrits de saint Athanase sur la virginité : RAM 31 (1955) 140-173; pour les textes grecs, 144-151.

b. Lefort a édité des fragments coptes d'une *Épître aux Vierges,* s'élevant à soixante-cinq pages. Il semble que cet écrit se rattache au précédent, et fut utilité par saint Ambroise ainsi que par Chenoute d'Atripe (cf. plus loin, p. 271). Le premier y puise largement dans son *De virginibus,* sans mentionner sa source, et le second en cite un long passage qu'il déclare explicitement tirer des « lettres » de l'archevêque Athanase. Malheureusement, le texte copte de Lefort est mutilé au début, et il y manque le nom de l'auteur ainsi que le titre de l'ouvrage, mais Éphrem d'Antioche († vers 544) mentionne une *Épître aux Vierges* de saint Athanase (Photius : MG 103, 993). Ainsi Lefort estime-t-il que le véritable auteur est Athanase. L'Épître contient un excellent exposé de la doctrine christologique de l'union hypostatique.

Editions : Editio princeps : L. TH. LEFORT, Saint Athanase sur la virginité : Mus 42 (1929) 197-275. Ce texte copte est basé sur Cod. Neapol. Zoega 245. Cod. Paris B. N. 131 et Paris B. N. 78. Dernière édition : L. TH. LEFORT, Saint Athanase. Lettres Festales et Pastorales en copte (CSCO 150). Louvain, 1955, 73-99. — Pour la citation de Chenoute, voir : J. LEIPOLDT, Sinuthii archimandritae vita et opera omnia (CSCO 42). Louvain, 1908, p. 108, 1, 19-21.

Traduction : Française : L. TH. LEFORT, Mus 42 (1929) 240-264; *idem,* CSCO 151 (1955) 55-80.

Etudes : L. TH. LEFORT, Saint Athanase sur la virginité : Mus 42 (1929) 197-275; *idem,* Athanase, Ambroise et Chenoute « sur la virginité » : Mus 48 (1935) 55-73. — O. VON LEMM, Zu einer nicht identifizierten Rede « de virginitate », in : Koptische Miszellen : Bulletin de l'Académie impériale des sciences de Saint-Pétersbourg, VIe série, t. 3 (1909) 393-403; *idem,* Koptische Miszellen I. Leipzig, 1914, 163-173. — A. JANSSENS, Een Marialeven vermeld bij S. Athanasius en S. Ambrosius, in : De heilige Maagd en Moeder Gods Maria I. Het Dogma en de Apocryphen. Antwerpen-Nijmegen, 1930, 332-336. — L. DOSSI, S. Ambrogio e S. Atanasio de virginibus : Acme. Annali della Facoltà di Filosofia e Lettre dell' università statale di Milano 4 (1951) 241-262. — M. AUBINEAU, l. c. 158-169. — L. TH. LEFORT, CSCO 150 (1955) XVIII-XXII.

c. Il existe un autre traité *Sur la virginité* (Λόγος περὶ παρθενίας), qui a de grandes chances d'être reconnu comme authentique. Lebon en a édité un long fragment syriaque, et le texte complet, conservé dans une version arménienne, en a été publié par Casey. Lebon comme Casey accordent que l'original est grec. Le titre, *Discours sur la virginité,* correspond au contenu. L'auteur ne s'adrese pas à une vierge particulière, mais à toutes celles qui veulent vivre dans l'état de virginité. Il ne traite pas de la vie monastique, mais des vierges qui vivent chez elles, dans leur famille. Il les considère comme des épouses du Christ, ayant signé un contrat avec celui-ci, qui doit durer jusqu'à leur mort. Il appelle leur vie « angélique », leur recommande l'abstention des bains et des plaisirs profanes, le silence, la lecture des Saintes Écritures et le chant des psaumes, le travail pour subvenir à leurs besoins, mais sans sortir de la pauvreté. L'auteur donne une longue liste d'exemples de virginité dans l'Ancien Testament, qu'il cite d'après le texte grec des Septante, et donne un long passage des *Acta Pauli et Theclae* (vol. I, p. 150). Le manuscrit syriaque (*addit.* 14.607 du British Museum) du VIe ou VIIe siècle, attribue l'ouvrage à saint Athanase, et la version arménienne, faite au VIe siècle sur le grec, fut découverte dans une collection d'écrits athanasiens. Le contenu n'offre rien qui permette de rejeter son authenticité.

Editions : Fragment syriaque : J. LEBON, Athanasiana Syriaca I. Un λόγος περὶ παρθενίας attribué à saint Athanase d'Alexandrie : Mus 40

(1927) 209-218. — *Version arménienne* : R. P. CASEY, Der dem Athanasius zugeschriebene Traktat περὶ παρθενίας : SAB 33 (1935) 1026-1034, basé sur les deux manuscrits Cod. 648 du XIVe siècle (?) et Cod. 629 du XIXe siècle, les deux à la Bibliothèque des Méchitaristes de Vienne.

Traductions : *Française* : J. LEBON, l. c. 219-226. — *Allemande* : R. P. CASEY, l. c. 1035-1045.

Etudes : M. AUBINEAU, l. c. 153-157 donne un bon résumé des recherches de Lebon et de Casey.

d. Le même manuscrit syriaque (*addit*. 14.607 du British Museum) contient une *Lettre aux Vierges qui allaient prier à Jérusalem et en revenaient, par saint Athanase, archevêque des Alexandrins*. L'auteur rappelle dans la première partie le pèlerinage à Bethléem et Jérusalem, dont revenait un groupe de vierges. Il regrette pour elles l'abandon des lieux saints, mais leur assure qu'elles peuvent demeurer pour toujours avec le Christ dans une sainte vie. La seconde partie est un traité sur la virginité, avec des règles détaillées pour cet état. L'auteur recommande avant tout la vigilance à l'égard du démon, traite de la conduite de la vierge dans l'Église : une attitude noble et digne, et la charité dans les propos; il met en garde contre la sensualité et condamne la vie commune d'ascètes des deux sexes sous le même toit. Le texte est probablement la copie d'une version syriaque beaucoup plus ancienne, et l'original doit avoir été grec. Le style présente toutes les caractéristiques de celui d'Athanase : clarté, précision et simplicité.

Edition : Texte syriaque par J. LEBON, Athanasiana Syriaca II. Une lettre attribuée a saint Athanase d'Alexandrie : Mus 41 (1928) 170-188.

Traduction : *Française* : J. LEBON, l. c. 189-203.

Etudes : J. LEBON, l. c. 204-213. — M. AUBINEAU, l. c. 151-153.

e. A. van Lantschoot a publié une lettre copte encore inconnue, d'origine ostensiblement athanasienne, sur *L'amour et la maîtrise de soi*, qu'il découvrit dans le manuscrit *Or*. 8802 du British Museum, du XIe ou XIIe siècle. Elle s'intitule : « Lettre de notre saint Père, vénérable à tout égard, abbé Athanase, archevêque d'Alexandrie, *sur* le sujet de l'*amour* (ἀγάπη) *et de la maîtrise de soi* (ἐγκράτεια) ». Lefort a montré clairement que cette lettre se rattache à une longue exhortation copte, intitulée « *Catéchèse*, prononcée par notre très vénérable et

saint Père abbé Pacôme, le saint archimandrite, *dans la circonstance où un frère moine a un ressentiment contre un autre* ». L'identité des mots et des phrases est si grande que l'un a dû copier l'autre, à moins que les deux n'aient puisé à une source commune. Lefort, qui dispose le texte des deux écrits en colonnes parallèles, démontre que Pacôme copie Athanase, qui doit être le véritable auteur. Cette lettre semble avoir été composée en copte.

Editions : Editio princeps : A. VAN LANTSCHOOT, Lettre de saint Athanase au sujet de l'amour et de la tempérance : Mus 40 (1927) 267-279. — Nouvelle édition : L. TH. LEFORT, Saint Athanase. Lettres Festales et Pastorales en copte (CSCO 150). Louvain, 1955, 110-120.

Traductions : *Françaises* : A. VAN LANTSCHOOT, l. c. 280-292. — L. TH. LEFORT, CSCO 151 (1955) 88-98. — *Anglaise* : Une traduction anglaise de la Catéchèse de Pacôme est donnée avec le texte copte par E. A. W. BUDGE, Coptic Apocryphs in the Dialect of Upper Egypt. London, 1913, 35-98.

Etudes : L. TH. LEFORT, Saint Athanase écrivain copte : Mus 46 (1933) 1-33; *idem*, CSCO 150 (1955) XXVIII-XXXI. — M. AUBINEAU, l. c. 157-158.

f. Nous devons à Lefort une découverte encore plus importante. Celui-ci trouva, dans un manuscrit du Monastère Blanc (actuellement *Cod. Paris*. B. N. 131), presque les deux tiers de la Première Épître pseudo-clémentine adressée aux vierges (voir vol. I, p. 69), dans une version copte qui l'attribue à saint Athanase. Lefort est favorable à l'autorité de celui-ci, tandis que Wagenmann en rejette la possibilité. Quoi qu'il en soit, cette version copte est beaucoup plus ancienne et plus sûre que le texte syriaque. Les cercles monastiques égyptiens connaissaient la lettre, puisque le manuscrit du Monastère Blanc date du IVe ou Ve siècle, et, de fait, Chenoute, ainsi que son successeur Besa, citent ce texte copte.

Editions : Edition princeps : L. TH. LEFORT, Le « De Virginitate » de saint Clément ou de saint Athanase ? : Mus 40 (1927) 254-264 et Mus 42 (1929) 265-269, donne le texte copte établi sur le Cod. Paris B. N. 131 et 130 et une traduction latine. Nouvelle édition : L. TH. LEFORT : Les Pères Apostoliques en copte (CSCO 135). Louvain, 1952, 32-43.

Traductions : *Française* : L. TH. LEFORT, CSCO 136 (1952) 29-37. Pour les autres traductions, voir vol. 1, p. 70.

Etudes : L. Th. Lefort, Mus 40 (1927) 265-269. Cf. J. Wagenmann, ThLZ 54 (1929) 589, etc. — L. Th. Lefort, Saint Athanase sur la virginité : Mus 42 (1929) 265-269; *idem*, Une citation copte de la pseudo-Clémentine « De Virginitate » : Bulletin de l'Institut français d'archéol. orient. 30 (1930) 509-511; *idem*, CSCO 135 (1952) XV-XIX. — H. Duensing, Die dem Klemens von Rom zugeschriebenen Briefe über die Jungfräulichkeit : ZKG 63 (1950-1951) 166-188 (contre l'attribution à Athanase).

g. En 1949, Lefort publia des fragments coptes d'un autre traité sur la virginité encore inconnu, tirés du *Cod.* 130[2] de la Bibliothèque Nationale de Paris, provenant du monastère de Chenoute. Le titre de l'ouvrage complet figure au verso du folio 85 : « Voici les instructions et les préceptes sur les vierges données par *apa* Athanase archevêque. » Le fragment appelle la virginité « une vertu divine », « la richesse de l'Église » et « un don sacrificiel réservé à Dieu ». La vierge est femme par sa nature, mais elle surpasse cette dernière par son libre choix et sa ferme résolution, menant une vie immortelle dans un corps mortel. Viennent ensuite des règles sur le costume des vierges, dont les mains et les pieds doivent être couverts, et le vêtement modeste. Les idées générales sur la virginité, ainsi que les instructions particulières s'accordent parfaitement avec celles de saint Athanase, et nous trouvons dans ses autres traités les mêmes expressions et les mêmes préceptes.

En 1951, Lefort édita un autre fragment d'un traité athanasien sur la virginité, tiré du *Cod. Paris.* B.N. 131[5], du XI[e] siècle. Il est possible que les *Instructions et préceptes pour les vierges*, mentionnés plus haut, et ce fragment appartiennent au même ouvrage. La nouvelle pièce n'a pas de titre : début et fin sont mutilés. L'auteur donne une longue liste de personnages de l'Ancien Testament qui furent bénis de Dieu, Énoch, Noé, Abraham, Jacob, Joseph, Moïse, Aaron, etc. Il loue la virginité d'une manière semblable à celle de l'auteur des *Instructions et Préceptes*.

Editions : Edition princeps des fragments des *Instructions et Préceptes concernant les Vierges* : L. Th. Lefort, Un nouveau « De Virginitate » attribué à saint Athanase : AB 67 (1949) = Mélanges Peeters, 145-146. Nouvelle édition : L. Th. Lefort, CSCO 150 (1955) 99-100. Édition princeps des fragments du Cod. Paris B. N. 131[5] : L. Th. Lefort, Encore un « De Virginitate » de saint Athanase ? : Mélanges de Ghellinck (Museum Lessianum Sect. Hist. 13). Gembloux, 1951, 216-218. Nouvelle édition : L. Th. Lefort, CSCO 150 (1955) 101-106.

Traductions : Françaises : L. Th. Lefort, AB 67 (1949) 147-148; *idem*, CSCO 151 (1955) 80-82. — L. Th. Lefort, Mélanges de Ghellinck, 219-221; *idem*, CSCO 151 (1955) 82-84.

Etudes : M. Aubineau, l. c. 169-170. — L. Th. Lefort, CSCO 150 (1955) XXII-XXVII.

3. *Autres traités ascétiques.*

Le *Codex Vaticanus* 2200, rédigé entre 750 et 850, contient deux fragments d'un traité ascétique jusque-là inconnu « de saint Athanase, patriarche d'Alexandrie, *Sur la maladie et la santé* », dont le style, comme le contenu, n'offre rien qui s'oppose à cette attribution, mais en est digne, au contraire. L'âge et la valeur du manuscrit plaident de leur côté en faveur de l'autorité athanasienne.

L'auteur réfute des hérétiques qui exigent un service divin de prière continuel et ininterrompu, en raison duquel ils ne tolèrent aucun sommeil, et fondent leur théorie sur une fausse interprétation de textes bibliques comme *Proverbes*, 6, 4. Il est possible que le traité vise les messaliens (cf. plus loin, p. 238), qui insistaient sur des passages scripturaires comme *1 Thess.*, 5, 17 : « Priez sans cesse » (Euchites).

Edition : F. Diekamp, Analecta Patristica (Orientalia Christiana Analecta 117). Rome, 1938, 5-8.

Des fragments d'un long traité ascétique ont été publiés par L.-Th. Lefort à partir de deux manuscrits, l'un de la bibliothèque John Rylands à Manchester, et l'autre du British Museum (*Or.* 6007). Le texte est acéphale, mais Besa, disciple et successeur de Chenoute, en cite un passage et l'attribue explicitement à saint Athanase. Le contenu porte sur le mariage et la procréation des enfants, l'usage du vin et les « aises de la chair ». L'auteur recommande à « ses frères » d'éviter les excès des tavernes, mais ne leur impose pas l'abstention totale du vin. Il considère le mariage comme un moyen d'échapper à la prostitution. Il conseille le chant des psaumes comme un remède de l'âme.

Edition : L. TH. LEFORT, CSCO 150 (1955) 121-138.

Traduction : Française : L. TH. LEFORT, CSCO 151 (1955) 99-109.

Etudes : pour les manuscrits, voir W. E. CRUM, Catalogue of the Coptic Manuscripts in the John Ryland's Library, Manchester, 62 et 63 avec la citation de Besa. Pour celle-ci, voir K. H. KUHN, Mus 66 (1953) 228. Pour British Museum, Or. 6007, voir CRUM, Catalogue of the Coptic Manuscripts in the British Museum. London, 1905, n. 990. — L. TH. LEFORT, CSCO 150 (1955) XXXI-XXXIII.

4. *Sermons.*

Les éditeurs bénédictins ont déclaré douteux ou apocryphes tous les sermons attribués à Athanase, mais l'examen qui reste à faire du grand nombre recensé par A. Ehrhard, modifiera probablement ce jugement et prouvera l'authenticité de certains. Hoss estimait que les homélies *De sabbatis et circumcisione ex libro Exodi* et *De passione et cruce Domini* appartenaient effectivement à saint Athanase et ne devaient pas être tenus pour apocryphes. Il est vrai que le second ressemble étroitement aux œuvres authentiques en maints passages.

Les sermons *De patientia* et *In ramos palmarum* (MG 26, 1297-1315) et l'homélie *In canticum canticorum* (MG 27, 1349-1362) n'appartiennent pas à Athanase. Budge a édité trois sermons conservés dans une version copte, *Sur la charité et la discorde, Sur Matthieu, 20, 1-16*, et *Sur l'âme et le corps*.

La version syriaque de plusieurs extraits de cette dernière homélie *Sur l'âme et le corps*, dans le manuscrit syriaque *add.* 7.192 du Bristish Museum, attribue celui-ci à Alexandre, le prédécesseur d'Athanase sur le siège d'Alexandrie (cf. plus haut, p. 42).

Casey a publié une *Homélie sur le Diable*, attribuée à saint Athanase, qu'il a trouvée dans un unique manuscrit du XV[e] siècle, à l'Ambrosienne de Milan (*Cod. Gr.* 235, D 51 sup.). Les destinataires de cette homélie ont maintenu leurs associations païennes, bien que leur observation de la religion chrétienne soit supposée. Les sacrifices aux anciens dieux sont encore pratique commune. Casey, pour des raisons de style et de composition littéraire, juge improbable l'attribution à Athanase. Les récentes études de Tetz et de Scheidweiler ont

démontré que ce sermon dut être composé à Alexandrie ou tout près, et par un auteur arien.

Burmester découvrit trois homélies coptes attribuées à saint Athanase dans un lectionnaire de Semaine Sainte. Bernardin a édité « Un sermon de saint Athanase, archevêque d'Alexandrie : *Sur la Passion du Christ Jésus et sur la crainte du Lieu du jugement* », à partir d'un manuscrit copte (M 595) appartenant à la bibliothèque Pierpont Morgan de New York (100 v-108 r), destiné, semble-t-il, à un vendredi ou un samedi saints. Les allusions à l'égalité du Fils avec le Père présupposent la controverse arienne et la mention des manichéens suggère le IV[e] siècle. Le même manuscrit contient « Un discours *concernant Lazare que le Christ ressuscita des morts* », attribué à Athanase, que J.-B. Bernardin publia en 1940. Cette homélie est une des dix trouvées dans un synaxaire utilisé autrefois au temps de Pâques et de la Pentecôte dans le monastère de l'Archange Michel, à Hamouli, sur la frontière méridionale de la province du Fayoum. Un autre sermon attribué à Athanase dans le même manuscrit, *Catechesis in festum Pentecostes*, n'a pas encore été publié. L'authenticité de ces sermons et des autres homélies coptes athanasiennes reste à établir.

Lantschoot publia d'après un manuscrit copte de la Bibliothèque Nationale de Naples une allocution adressée à des moines venus voir Athanase et lui rendre leurs hommages. Il n'y a pas de bonnes raisons de contester son authenticité. Le contenu porte sur la vocation à la vie monastique.

Trois autres sermons attribués à saint Athanase semblent appartenir à un certain Timothée de Jérusalem, dont l'identification reste difficile, mais qui dut vivre entre le VI[e] et le VIII[e] siècle. Le premier de ces sermons (MG 28, 905-914) traite de l'annonce des naissances de Jean-Baptiste et du Christ, le second (MG 28, 943-958), du voyage de Marie et Joseph à Bethléem et de la Nativité, et le troisième (MG 28, 1001-1024), de la guérison de l'aveugle (Jean, 9, 1, etc.). Jugie a prouvé que l'*Homélie sur l'Annonciation* (MG 28, 917-943) n'est pas l'œuvre d'Athanase, mais d'un auteur de la fin du VII[e] siècle ou du début du VIII[e]. L.-Th. Lefort a récemment attiré notre attention sur des fragments coptes d'un manus-

crit d'environ 600 au Musée égyptien de Turin, contenant des « Discours prononcés par le saint *apa* Athanase, archevêque d'Alexandrie, au retour de son second exil, *Sur Marie, Vierge et Theotokos, qui donna naissance à Dieu, Sur Élisabeth, la mère de Jean*, dans lesquels il réfute Arius, et *Sur la Nativité de Notre-Seigneur Jésus-Christ* ».

Editions, Traductions et Études : MG 28, 133-250; 501-1114. — K. Hoss, Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius. Freiburg i. B., 1899, 96-103. — A. Ehrhard, Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche (TU 50-52). Berlin et Leipzig, 1938-1952, passim. — E. A. W. Budge, Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt. London, 1910. Textes coptes : 58-65, 80-89, 115-132. Traduction anglaise : 204-211, 226-234, 258-274; Version syriaque de l'homélie *Sur l'âme et le corps* : 407-415. Traduction anglaise : 417-424. — R. P. Casey, An Early Homily on the Devil ascribed to Athanasius of Alexandria : JThSt 36 (1935) 1-10. Texte grec : 4-10. Cf. M. Tetz, Eine arianische Homilie unter dem Namen des Athanasius von Alexandrien : ZKG 64 (1952-1953) 299-307. Nouvelle édition par F. Scheidweiler, Eine arianische Predigt über den Teufel : ZKG 67 (1955-1956) 132-140. O. H. E. Burmester, The Homilies or Exhortations of the Holy Week Lectionary : Mus 45 (1932) 44-48. Textes coptes et traduction anglaise. — J. B. Bernardin, A Coptic Sermon atributed to St. Athanasius : JThSt 38 (1937) 113-129. Texte copte avec traduction anglaise. — J. B. Bernardin, The Resurrection of Lazarus : American Journal of Semitic Languages and Literatures 57 (1940) 262-290. Texte copte : 277-290, Traduction anglaise : 262-273. — A. van Lantschott, Une allocution à des moines en visite chez saint Athanase : Ang 20 (1943) 249-253. Texte copte : 250-252. Traduction française : 252-253. — B. Capelle, Les homélies liturgiques du prétendu Timothée de Jérusalem : EL 63 (1949) 5-26. — M. Jugie, Deux homélies patristiques pseudépigraphes : EO 39 (1941-1942) 283-289. — L. Th. Lefort, Athanasia Coptica Mus 69 (1956) 233-241; *idem*, L'homélie de saint Athanase des papyrus de Turin : Mus 71 (1958) 5-50 (à suivre). — E. Mioni, Altri due manuscritti greci di S. Michele di Murano : Italia Medioevale e Umanistica 3 (1960) 389-390. (Le ms. St. Michel 228 = Vat. Gr. 2601 comprend l'homélie sur les saints Pères et sur le 34e psaume d'Athanase.)

6. *Lettres*

L'importante correspondance d'Athanase n'a survécu qu'en partie. La plupart de ses letres ne sont ni personnelles ni privées, mais représentent des décisions officielles et parfois équivalent à de véritables traités. Elles sont par conséquent très importantes pour l'histoire de la controverse arienne et le développement de la doctrine chrétienne au IVe siècle.

1. *Lettres festales* (Ἐπιστολαὶ ἑορταστικαί).

Au cours du IIIe siècle, les évêques d'Alexandrie prirent coutume d'annoncer chaque année à leurs suffragants l'ouverture du carême et la date exacte de Pâques, dans une lettre publiée habituellement peu après l'Épiphanie. Cette lettre examinait également les affaires ecclésiastiques courantes, les problèmes de la vie chrétienne, exhortait au jeûne, à l'aumône et à la réception des sacrements. Le premier à notre connaissance qui envoya de telles lettres fut Denys d'Alexandrie (cf. vol. II, p. 131). Athanase resta fidèle à cette tradition, même en exil. Peu après sa mort, ces lettres furent réunies par un de ses amis, et la collection connut une large diffusion. Si nous n'avons conservé que des fragments du grec original, treize de ces lettres, écrites dans les années 329-348, nous sont parvenues à l'état complet en syriaque, et Lefort a publié récemment le texte copte de dix-sept dont nous n'avions jusque-là que de courtes citations grecques. Cette nouvelle découverte prouve l'impossibilité de la chronologie de Schwartz.

Nous y observons la même simplicité de style, la vigueur et la chaleur que l'on retrouve dans ses autres écrits. L'approche du temps pascal y occupe, bien entendu, une place prépondérante, et la joie y prédomine. Les instructions concernant le carême supposent que, même en Égypte, la coutume du jeûne de quarante jours avant Pâques s'était implantée. La première lettre festale pour l'année 329 ne parle que d'un jeûne de six jours (10), mais à partir de 330, Athanase rappelle avec insistance qu'il faut l'observer dès le dimanche de la sixième semaine avant Pâques, par exemple dans sa lettre festale de 332 :

> L'ouverture du Carême a lieu le 5 du mois de Phamenoth (1er mars); et après nous être purifiés et nous être bien préparés, nous commencerons la sainte semaine de la grande Pâque le dixième jour de Pharmuthi (1er avril); pendant ce temps, mes frères, nous devrons nous livrer à des prières, des jeûnes et des veilles assidus, afin de

pouvoir oindre nos linteaux du sang précieux et échapper à l'exterminateur. Et, lorsqu'au soir du samedi, nous entendrons les anges dire « Pourquoi cherchez-vous parmi les morts celui qui est vivant? il est ressuscité », le grand Dimanche s'illuminera pour nous, le sixième jour, dis-je, du mois de Pharmuthi (10 avril), où notre Seigneur ressuscita, lui qui nous accorda la paix avec notre prochain (*Epistola tertia*, 6 : MG 26, 1376 B).

Editions : Fragments grecs : MG 26, 1431-1444. Des fragments plus nombreux ont été trouvés depuis, mais n'ont jamais été réunis dans une édition critique.

Version syriaque : W. CURETON, The Festal Letters of Athanasius. London, 1848. Ce texte syriaque a été réimprimé par Mai, Nova Patrum Bibl. 6. Rome, 1853, pars I, avec une traduction latine de peu de valeur, faite sur une version italienne. Le texte latin a été réimprimé par MG 26, 1351-1432. Un fragment supplémentaire a été publié par G. BICKELL, Conspectus rei Syrorum literariae. Münster i. W., 1871, 52. Pour les fragments des trois Lettres Festales 27, 29 et 44 trouvés dans Sévère d'Antioche, voir J. LEBON, Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum CSCO 101 (1933) 293-295. Texte syriaque, CSCO 102 (1933) 216-217. Traduction latine. Huit citations supplémentaires des Lettres Festales ont été trouvées dans un traité de Timothée Aelure († 477) conservé en arménien et édité par K. TER-MEKERTTSCHIAN et E. TER-MINASSIANTZ, Timotheos Ailuros' des Patriarchen von Alexandrien Widerlegung der auf der Synode zu Chalkedon festgesetzten Lehre. Leipzig, 1908.

Version copte : L. TH. LEFORT, Lettres Festales et Pastorales de saint Athanase en copte (CSCO 150). Louvain, 1955, 1-72. — M. PIEPER, Zwei Blätter aus dem Osterbrief des Athanasius vom Jahre 364 (Pap. Berol. 11948) : ZNW 37 (1938) 73-76, avec texte copte, traduction allemande et commentaire.

Traductions modernes : Anglaise : H. BURGESS, Library of Fathers 38. Oxford, 1854, réimprimée LNPF 4, 506-553. — *Allemande :* F. LARSOW, Die Festbriefe des hl. Athanasius aus dem Syrischen übersetzt und durch Anmerkungen erläutert. Berlin, 1852. — *Française :* L. TH. LEFORT, CSCO 151 (1955) 1-54.

Etudes : Pour la chronologie, voir : E. SCHWARTZ, Zur Geschichte des Athanasius : NGWG Philol.-hist. Klasse (1904) 333-356. — F. LOOFS, Die chronologischen Angaben des sogenannten « Vorberichts » zu den Festbriefen des Athanasius : SAB (1908) 1013-1022. — E. SCHWARTZ, Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts : ZNW 34 (1935) 129-137. — L. TH. LEFORT, Les Lettres Festales de saint Athanase : Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique 39 (1953) 643-656, 41 (1955) 183-185; *idem*, A propos des Festales de saint Athanase : Mus 67 (1954) 43-50.

Autres études : P. PEETERS, L'épilogue du synode de Tyr en 335 (dans les Lettres Festales d'Athanase) : AB (1945) 131-144. — L. TH. LEFORT, La chasse aux reliques des martyrs en Égypte au IVe siècle : La Nouvelle Clio 6 (1954) 225-230, traite des Lettres Festales des années 369 et 370. — V. PERI, La cronologia delle lettere festali di sant' Atanasio e la Quaresima : Aevum 35 (1961) 28-86 (una nova cronologia).

De toutes ces lettres festales, celle qui a attiré le plus l'attention, dans les temps anciens et modernes, est la trente-neuvième, pour l'année 367, qui blâme les hérétiques d'introduire des œuvres apocryphes comme Écriture divinement inspirée, et énumère les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament compris dans le Canon, transmis et reçus par l'Église. On a pu en reconstituer presque entièrement le texte à l'aide des fragments grecs, syriaques et coptes. Pour la première fois, les vingt-sept livres de notre Nouveau Testament actuel y sont déclarés les seuls canoniques. D'après Athanase, les livres deutéro-canoniques de l'Ancien Testament n'appartiennent pas au Canon : « Il y a d'autres livres en dehors de ceux-ci, qui ne sont pas en réalité inclus dans le Canon, mais la lecture est conseillée par les Pères aux nouveaux convertis qui cherchent à s'instruire dans la parole de la piété : la Sagesse de Salomon, la Sagesse de Sirach, Esther, Judith, Tobie, la Doctrine des Douze Apôtres, et le Pasteur » (7). Les deutéro-canoniques sont donc placés avec la Didachè et le Pasteur d'Hermas à un rang inférieur, et réservés à l'édification des néophytes. Cette liste athanasienne est identique par son contenu et son ordre au canon du meilleur de tous les manuscrits de la Bible grecque, le *Codex Vaticanus*, du début de IVe siècle. Tous les deux omettent les livres des Maccabées, ce qui explique dans une certaine mesure aussi leur absence de la version éthiopienne de la Bible. Il est possible que le *Codex Vaticanus* représente la copie que les scribes alexandrins préparèrent à Rome pour l'empereur Constant en 340, au moment où Athanase y vivait.

Editions : Fragments grecs : MG 26, 1435-1440 avec une traduction latine faite sur le syriaque. — TH. ZAHN, Geschichte des neutestamentlichen Kanons 2. Erlangen, 1892, 203-212; *idem*, Grundriss der Geschichte des

neutestamentlichen Kanons, 2e éd. Leipzig, 1904, Beilage 6. — E. PREUSCHEN, Analecta. Kürzere Texte zur Geschichte der alten Kirche und des Kanons. II Zur Kanongeschichte. 2e éd. Tübingen, 1910, 42-45. Preuschen donne en plus, p. 45-52, une traduction allemande des fragments coptes de cette lettre édités par C. SCHMIDT, Der Osterfestbrief des Athanasius vom Jahre 367 : NGWG Philol.-hist. Klasse (1908) 167-203 ; *idem*, Ein neues Fragment des Osterfestbriefes des Athanasius vom Jahre 367 : NGWG Philol.-hist. Klasse (1901) 326-349. Voir maintenant la nouvelle édition du texte copte par L. TH. LEFORT, Saint Athanase. Lettres Festales et Pastorales en copte (CSCO 150). Louvain, 1955, 58-62. Lefort donne le texte du fragment grec CSCO 151 (1955) 34-35.

Traductions modernes : Anglaise sur le syriaque : H. BURGESS, LNPF seconde série, n. 4 (1891) 551-552. — *Allemande sur le syriaque :* F. LARSOW, l. c. — *Française sur le copte :* L. TH. LEFORT, CSCO 151 (1955) 31-40. — *Allemande sur le copte :* PREUSCHEN, l. c.

Etudes : TH. ZAHN, Athanasius und der Bibelkanon : Festschrift der Universität Erlangen. Erlangen, 1901, 1-36. — G. MERCATI, Il canone biblico athanasiano con sticometrie interpolate : ST 95 (1941) 78-80. — J. RUWET, Le canon alexandrin des Écritures. Saint Athanase : Bibl. 33 (1952) 1-29.

2. *Trois lettres synodales.*

a. *Le Tome aux Antiochiens.*

Le *Tomus ad Antiochenos* fut écrit au nom du synode alexandrin de 362. Il traite de l'état de l'Église d'Antioche et recommande les meilleures mesures à prendre pour rétablir la paix et la concorde. Les termes dans lesquels la communion sera accordée aux ariens qui veulent revenir y sont définis : à part un anathème explicite contre la doctrine d'Arius, on ne leur demandera rien de plus que le symbole de Nicée. Le Tome défend contre la christologie arienne l'intégrité de la nature humaine du Christ et son union parfaite avec le Verbe. Ceci impliquant une question importante de terminologie théologique, l'auteur discute l'usage du mot *hypostasis*, et reconnaît les deux sens différents de *Subsistance* ou de *Personne*. Les deux partis sont invités à ne pas insister sur la question de l'unité ou de la triplicité des hypostases, car de pures disputes de mots ne doivent pas venir diviser ceux qui pensent semblablement.

Edition : MG 26, 795-810.

Traductions : Anglaises : W. BRIGHT, Later Treatises of St. Athanasius (Library of Fathers 46). Oxford, 1881. — A. ROBERTSON, LNPF, seconde série, 4, 483-486.

Etudes : H. LIETZMANN, Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Tübingen, 1904, 6-7. — A. GRILLMEIER, CGG 1 (1951) 91-99 : Die Stellung des Tomus von Alexandrien 362 in der Christologie des hl. Athanasios. — C. B. ARMSTRONG, The Synod of Alexandria and the Schism at Antioch in 362: JThSt 22 (1921) 206-221 et 347-356. — R. WEIJENBORG, Apollinaristic Interpolations in the Tomus ad Antiochenos of 362 : SP III (TU 78). Berlin, 1961, 324-330.

b. *Lettre à l'empereur Jovien sur la foi.*

L'*Epistula ad Jovianum imperatorem* donne un exposé de la vraie foi demandé par l'empereur. Athanase la composa sur l'ordre du grand synode alexandrin de 363.

Edition : MG 26, 813-820. Meilleure édition : Théodoret, *Hist. eccl.* 4, 3 (L. PARMENTIER, GCS 19 (1911) 212-216).

Traduction : Anglaise : A. ROBERTSON, LNPF, seconde série, 4, 567-568.

c. *Lettre aux évêques africains.*

L'*Epistula ad Afros episcopos,* écrite au nom des quatre-vingt-dix évêques d'Égypte et de Libye, réunis au synode d'Alexandrie en 369, prévient la hiérarchie africaine contre les ariens qui s'efforcent de faire passer pour définitive la déclaration de foi du synode de Rimini, aux dépens des définitions du concile de Nicée. Elle oppose ce dernier aux synodes locaux tenus depuis, montre que la formule nicéenne s'accorde avec l'Écriture, et donne des raisons d'adopter le terme *homoousios*. Elle révèle l'inconsistance et le caractère intenable de la position arienne et prouve que la relation du Fils au Père est essentielle et non purement morale. L'auteur souligne aussi que le credo de Nicée implique la divinité du Saint-Esprit, et met en garde dans la conclusion contre Auxence, l'évêque arien de Milan.

Editions : MG 26, 1029-1048. Théodoret, *Hist. eccl.* 1, 8, 7-16, cite *Epist. ad Afros* 5-6 (L. PARMENTIER, GCS 19, 35, 8-37, 14) et *Hist eccl.* 2, 23, 1-9, cite *Ep. ad Afros* 3-4 (GCS 19, 150, 11-152, 17). Une version copte

découverte dans le Cod. Mus. Brit. Or. 8606, etc., 43^a-50^a, n'a pas encore été publiée.

Traductions : Anglaises : W. BRIGHT, Library of Fathers 46. Oxford, 1881. — A. ROBERTSON, LNPF, seconde série, 4, 488-494.

Etudes : H. G. OPITZ, Untersuchungen 154, 174. — Pour l'ancienne traduction latine de l'*Ep. ad Afros*, dans Cod. Berol. Phill. Lat. 1671 s. IX, voir : B. ALTANER, Altlateinische Uebersetzungen von Schriften des Athanasios von Alexandrien : BZ 41 (1941) 50, etc. — A. SIEGMUND, Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche. Munich, 1949, 49-50.

3. *Deux lettres encycliques.*

a. *Lettre encyclique aux évêques à travers le monde.*

L'*Epistula ad episcopos encyclica*, écrite vers le milieu de 339, invite de façon pressante tous les évêques de l'Église catholique à adopter la cause d'Athanase et à s'unir contre Grégoire, l'évêque arien indûment introduit sur le siège d'Alexandrie. Elle rapporte en détail les outrages commis à l'arrivée de Grégoire, le 15 avril 339, et les actes de violence du gouverneur, qui saisit les églises et les livra aux ariens. Cette lettre représente le plus ancien écrit polémique d'Athanase.

Editions : MG 25, 221-240. Meilleure éd. : OPITZ, Athanasius Werke II, 1, 169-177.

Traduction : Anglaise : trad. d'Oxford par M. ATKINSON, LFC 13 (1843) 1-121, avec des notes de J. H. NEWMAN, réimprimée et révisée par A. ROBERTSON, LNPF, seconde série, 4, 91-96.

Etudes : H. G. OPITZ, Untersuchungen 132-135.

b. *Circulaire aux évêques d'Égypte.*

Athanase composa l'*Epistula encyclica ad episcopos Aegypti et Libyae* après son expulsion d'Alexandrie le 3 février 356 et avant l'arrivée de Georges, le nouvel évêque arien, le 24 février 357. Elle veut avant tout mettre en garde la hiérarchie contre les hérétiques qui s'efforcent de substituer un autre credo à celui de Nicée, et, pour cette raison, elle confronte, dans sa seconde partie, la fausse doctrine avec des passages

de l'Écriture. L'auteur décrit à la fin la mort d'Arius et dénonce l'étonnante coalition « des sordides mélétiens avec les insanes ariens ».

Edition : MG 25, 537-594.

Traductions : Anglaise : M. ATKINSON, LFC 13. Oxford, 1843, 125-153, révisée par A. ROBERTSON, LNPF, seconde série, 4, 222-235. — *Allemande :* J. FISCH, BKV Athanasius II (1875) 1-43.

Etudes : H. G. OPITZ, Untersuchungen 109-132. — J. LEBON, Saint Athanase a-t-il employé l'expression ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος ? : RHE 31 (1935) 303-329 prouve que saint Jérôme emprunta le terme « dominicus homo » à cette lettre.

4. *Lettres dogmatico-polémiques.*

a. *Les lettres sur le Saint-Esprit.*

Les *Epistulae IV ad Serapionem episcopum Thmuitanum* furent écrites en 359 ou au début de 360, quand Athanase se cachait chez les moines du désert d'Égypte. Elles forment une œuvre homogène, non seulement parce qu'elles s'adressent à la même personne, mais parce qu'elles traitent le même sujet, la doctrine du Saint-Esprit. Le problème de la divinité du Saint-Esprit était intimement lié à celui de la divinité du Fils et à la controverse arienne, bien que la solution n'en fût pas débattue dans les débuts. Sérapion avait écrit à saint Athanase : « Certains se sont, sans doute, séparés des ariens à cause du blasphème contre le Fils de Dieu, mais nourrissent des pensées hostiles au Saint-Esprit, prétendant qu'il est non seulement une créature, mais même un des esprits serviteurs, et que ce n'est qu'en degré qu'il diffère des anges » (1, 1 SCH). La première des lettres d'Athanase réfute ces nouveaux hérétiques. Ils y reçoivent le nom de « tropicistes » (τροπικοί) parce qu'ils interprètent dans un sens tropique, c'est-à-dire métaphorique, les passages de l'Écriture opposés à leur doctrine. Cette lettre révèle avec quelle profondeur et quelle force Athanase domine son sujet, car il met l'accent sur l'idée que nous devons tirer notre connaissance de l'Esprit de celle du Fils. Il fait la théologie du Nouveau Testament, lorsqu'il souligne que le Saint-Esprit est l'Esprit du Fils, non seulement parce

que c'est le Fils qui le donne et l'envoie, mais parce qu'il est le principe de la vie du Christ en nous. La seconde et la troisième lettres répondent à une requête ultérieure de Sérapion, qui désirait un abrégé du contenu détaillé de la première. Athanase promet ce résumé au début de la seconde, mais traite d'abord du Fils et ne remplit sa promese qu'au début de la troisième. Ceci prouve qu'à l'origine les lettres II et III n'en formaient qu'une seule, et la fin abrupte de la seconde, avec son absence de doxologie, suggère la même conclusion. La dernière lettre discute un argument des tropicistes, qu'Athanase avait rapporté et réfuté dans la première (1, 15-21), mais omis dans la troisième : « Si (l'Esprit) n'est ni créature, ni quelqu'un d'entre les anges, mais procède du Père, il est donc fils, lui aussi, et lui et le Verbe sont deux frères. Que s'il est frère (du Verbe), comment le Verbe est-il monogène, ou comment ne sont-ils pas égaux? comment l'un est-il nommé après le Père et l'autre après le Fils? Comment encore, s'il (provient) du Père, n'est-il pas dit qu'il est, lui ausi, engendré ou qu'il est fils, mais simplement (qu'il est) Esprit-Saint? Et s'il est l'Esprit du Fils, eh bien! alors, le Père est le grand-père de l'Esprit » (1, 15 SCH).

Athanase réfute cette idée dans la quatrième lettre (1-7), d'une manière qui fait plus que résumer le passage correspondant de la première lettre, mais représente un traité nouveau et indépendant, s'achevant avec la doxologie de IV, 7 et sans lien avec ce qui suit immédiatement, IV, 8-23, une interprétation de Matthieu, 12, 32. Nous avons donc ici une œuvre séparée, ou peut-être le reste d'une autre lettre adressée à Sérapion. Le contenu invite à rapporter ce morceau à une période antérieure de la vie d'Athanase.

Edition : MG 26, 529-676.

Traductions : Anglaise : C. R. B. SHAPLAND, The Letters of Saint Athanasius concerning the Holy Spirit. London-New York, 1951. — *Française :* J. LEBON, Lettres à Sérapion sur la divinité du Saint-Esprit (SCH 15). Paris, 1947. — *Allemande :* J. LIPPL, Vier Briefe an Serapion. BKV[2] 13 (1913) 400-497.

Etudes : G. CRONE, Athanasius, Briefe an Serapion, erläutert, Steyl, 1939. — C. R. B. SHAPLAND, l. c. 11-49. — J. LEBON, l. c. 7-77. — H. R SMYTHE, The Interpretation of Amos 4, 13 in St. Athanasius and Didymus : JThSt 1 (1950) 158-168 sur *Ep.* I, 3.

En plus des Lettres sur le Saint-Esprit, deux autres communications adressées à Sérapion nous ont parvenues. L'une, plutôt brève, de l'année 339, fut jointe à la collection des lettres festales, l'autre, écrite entre les années 356-358, donne un récit de la mort d'Arius.

Editions : La première lettre : MG 26, 1412-1414. La seconde sur la mort d'Arius : MG 25, 685-690. Nouvelle édition critique : H. G. OPITZ, Athanasius Werke II, 1, 178-180.

Traductions : Anglaises : M. ATKINSON, LFC 13. Oxford, 1843, 210-214 : sur la mort d'Arius : réimprimée et révisée par A. ROBERTSON, LNPF, seconde série, 4, 564-566.

b. *Lettre à Épictète.*

L'*Epistula ad Epictetum episcopum Corinthi* traite des rapports entre le Christ historique et le Fils éternel. L'évêque de Corinthe avait soumis à Athanase un mémoire sur des problèmes soulevés dans son diocèse, et dont on peut déduire la teneur de la réponse d'Athanase :

> Quel enfer a vomi cette assertion que le corps né de Marie est consubstantiel à la divinité du Verbe? ou que le Verbe est changé en chair, os, cheveux et tout le corps, perdant sa propre nature? Qui a entendu dire à l'Église ou même à un chrétien que c'est par figure, non en réalité, que le Sauveur a porté un corps? Qui est assez impie pour dire et penser que la divinité consubstantielle au Père a reçu la circoncision, est devenue imparfaite de parfaite qu'elle était, que ce qui était cloué à la croix n'était pas le corps, mais la substance créatrice de la Sagesse? Qui, apprenant que ce n'est pas de Marie mais de sa propre substance que le Verbe s'est formé un corps passible, appellerait chrétien celui qui soutient cette opinion ?... Qui a pu penser et dire que celui qui affirme que le corps du Seigneur vient de Marie n'admet plus la Trinité, mais une quaternité dans la divinité de sorte que, à son avis,

> la chair que le Sauveur a revêtue du sein de Marie appartient à la substance de la Trinité?... Selon d'autres, le corps n'est pas postérieur à la divinité du Verbe, il lui est complètement coéternel parce qu'il est formé de la substance de la Sagesse. Comment des chrétiens ont-ils pu mettre en doute si le Seigneur issu de Marie est par substance et par nature le Fils de Dieu, selon la chair de la race de David et de la chair de sainte Marie? (*Epistula ad Epictetum*, 2; MG 26, 1065 A, trad. Cavallera.)

Toutes ces questions suggèrent que les difficultés soulevées émanaient de groupes ariens et apollinaristes partageant des opinions docètes. La *Lettre à Épictète* acquit une réputation presque canonique et fut abondamment citée dans les controverses christologiques. Épiphane (*Haer.*, 77, 3-13) l'utilisa dans sa réfutation d'Apollinaire de Laodicée. Le concile de Chalcédoine l'adopta comme la meilleure expression de sa propre pensée (Mansi, *Conc.*, 7, 464). Lorsque les nestoriens tentèrent d'en falsifier le texte à leur avantage, Cyrille d'Alexandrie (*Ep.*, 40) démasqua les corruptions.

Il existe deux versions arméniennes différentes de cette lettre. L'une fut publiée par Tajezi (*S. Athanasii Sermones*, Venise, 1899, 324-343), et est citée en entier dans *Le Sceau de la Foi*, une *chaîne* dogmatique du VIIe siècle éditée par Karapet Ter-Mekerttschian, Etchmiadzin, 1914 (cf. Lebon, *Les citations patristiques grecques du « Sceau de la Foi »* : RHE 25, 1929, 8). L'autre, publiée par R. P. Casey, se trouve dans deux manuscrits des méchitaristes de Vienne et appartient à un corpus arménien des écrits athanasiens compilé tôt dans le VIIIe siècle. Nous possédons encore une tradition syriaque, qui présente déjà les corruptions des apollinaristes, comme J. Lebon l'a prouvé dans son édition.

Editions : MG 26, 1049-1070. Édition séparée par G. LUDWIG, *Ep. ad Epictetum*. Jena, 1911. Il existe deux versions latines, dont l'une dans les Actes du concile d'Éphèse. E. SCHWARTZ, Acta Conciliorum Oecumenicorum I, 5, 2, 321, etc., donne le texte des deux. — Version syriaque basée sur l'unique manuscrit Cod. Mus. Brit. Add. 14557 s. VII par P. BEDJAN, Nestorius, Le livre d'Héraclide de Damas. Paris, 1910, 577, etc. J. LEBON, Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum (CSCO 102) 300, 10, etc., texte (CSCO 101) 211, 2, etc., version. — Version arménienne : R. P. CASEY, An Armenian version of Athanasius's Letter to Epictetus : HThR 26 (1933) 127-150.

Traductions : Anglaise : A. ROBERTSON, LNPF seconde série, 4, 570-574. *Allemande :* J. LIPPL, BKV² 13 (1913) 504-517.

Etudes : H. G. OPITZ, Untersuchungen 173, etc. — A. SIEGMUND, Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche. Munich, 1949, 49, etc. — J. LEBON, Altération doctrinale de la Lettre à Epictète de saint Athanase : RHE 31 (1935) 713-761.

c. *Lettre à Adelphius.*

L'*Epistula ad Adelphium episcopum et confessorem*, écrite en 370 ou 371, répond à un rapport qu'Adelphius avait envoyé à Athanase sur l'accusation de culte de la créature lancée par les ariens contre la christologie de Nicée. Athanase fait remonter leur erreur aux valentiniens, aux marcionites et aux manichéens, et souligne que les catholiques n'adorent pas la nature humaine du Christ comme telle, mais le Verbe incarné :

> Nous n'adorons point une créature, oh non! Les païens et les ariens commettent cette erreur; c'est le maître de la création fait chair, le Verbe de Dieu que nous adorons. Bien que sa chair en elle-même fasse partie des créatures, elle est devenue le corps de Dieu. Nous n'adorons point ce corps en lui-même, isolé du Verbe, nous ne le séparons pas non plus de la chair, mais sachant que « Le Verbe s'est fait chair », nous le reconnaissons Dieu, même quand il s'est fait chair (*Epistula ad Adelphium*, 3; MG 26, 1073, trad. Cavallera.)

Edition : MG 26, 1071-1084.

Traduction : Anglaise : A. ROBERTSON, LNPF seconde série, 4, 575-578.

Etudes : H. G. OPITZ, Untersuchungen 136-139. Pour la version syriaque, voir : H. G. OPITZ, Das syrische Corpus Athanasianum : ZNW 33 (1934) 18-31. R. P. CASEY, A Syriac Corpus of Athanasian Writings : JThSt 35 (1934) 66-67. Ce texte syriaque est conservé dans deux manuscrits : Cod. Mus. Brit. Add, 14531 (WRIGHT, n. 769, p. 739), s. VII/VIII, f. 102^b-108^b et dans Cod. Mus. Brit. Or 8606^a. 723, f. 6^b-10^b. — Pour la version arménienne, cf. R. P. CASEY, Armenian Manuscripts of St. Athanasius of Alexandria : HThR 24 (1931) 45, n. 6.

d. *Lettre au philosophe Maxime.*

L'*Epistula ad Maximum philosophum* félicite le destinataire d'avoir réfuté avec succès des hérétiques soutenant avec les ariens que le Christ est seulement le Fils adoptif de Dieu, ou avec Paul de Samosate que l'humanité du Christ est distincte en personne de Dieu le Verbe. Athanase croit fermement que la foi confessée par les Pères de Nicée finira par l'emporter, « car elle est correcte et suffisante pour renverser toute hérésie quelque impie qu'elle soit, spécialement celle des ariens, qui parle contre le Verbe de Dieu et, comme conséquence logique, profane son Saint-Esprit » (5).

Edition : MG 26, 1085-1090.

Traduction : Anglaise : A. ROBERTSON, LNPF seconde série, 4, 578-579.

e. *Lettre sur les décrets du concile de Nicée.*

L'*Epistula de decretis Nicaenae synodi* est une apologie de la définition de Nicée et spécialement des termes non-scripturaires ἐκ τῆς οὐσίας et ὁμοούσιος, auxquels s'en prenaient les ariens. Adressée à un ami troublé par les objections ariennes, elle fut écrite vers 350-351. Athanase montre que ces expressions ne signifient pas autre chose que ce que dit l'Écriture, et que l'Église les emploie depuis Origène, Denys de Rome, Denys d'Alexandrie et Théognoste, qu'il cite tous. Cette lettre est particulièrement importante parce qu'elle relate les débats de Nicée. Pour montrer que les eusébiens protestent aujourd'hui contre une formule qu'ils ont signée hier, Athanase produit la lettre d'Eusèbe à son peuple, le seul récit qui survive de l'année même du concile. Ce document contient la règle de foi présentée au concile par Eusèbe lui-même et la forme révisée qui en fut adoptée finalement (cf. plus loin, p. 485). Il est permis de penser qu'à l'origine d'autres documents nicéens suivaient, mais l'*Epistula de sententia Dionysii episcopi alexandrini* paraît être postérieure. La citation de Denys produite par Athanase en faveur du terme nicéen *homoousios* marquait un point contre les ariens qui prétendaient mettre Denys de leur côté. La présente lettre réfute l'interprétation donnée par le parti hérétique de certains passages de Denys, car Athanase y démontre que toutes ces citations sont orthodoxes, même si elles ne rendent pas complètement justice à la foi de l'auteur.

Editions : MG 25, 415-476. Nouvelle éd. critique : H. G. OPITZ, Athanasius Werke II, 1, 1-45. Edition séparée : H. G. OPITZ, Athanasius, Ueber die Entscheidungen des Konzils von Nicäa (*De decretis Nicaenae synodi*). Sonderdruck für Seminarübungen. Berlin et Leipzig, 1935.

Traductions : Anglaises : J. H. NEWMAN, Select Treatises of St. Athanasius in Controversy with the Arians., vol. I. 4e éd. Londres, 1887, 11e impression. Londres et New York, 1920, 11-59. Réimprimée, légèrement révisée par A. ROBERTSON, LNPF sér. 2, vol. 4, 150-172, 73-76.

Etudes : H. G. OPITZ, Untersuchungen 102-104. — A. D'ALÈS, Pour le texte de saint Athanase (*De decretis* 27) : RSR (1924) 61. — P. BATIFFOL, Les sources de l'histoire du Concile de Nicée : EO 28 (1925) 385-402; 30 (1927) 5-17. — H. CHADWICK, Athanasius, *De decretis* 40, 3 : JThSt 49 (1948) 168-169. — J. N. D. KELLY, Early Christian Creeds. London, 1950, 211-230.

Editions de l'Epistula de sententia Dionysii : MG 25, 479-522. — Nouvelle éd. critique : H. G. OPITZ, Athanasius Werke II, 1, 46-47.

Traduction : Anglaise : A. ROBERTSON, LNPF sér. 2, vol. 4, 173-187.

Etudes : H. G. OPITZ, Dionys von Alexandrien und die Libyer : Studies presented to K. Lake, éd. par R. P. CASEY. Londres, 1937, 41-53.

f. *Lettre sur les synodes de Rimini et de Séleucie.*

L'*Epistula de synodis Arimini in Italia et Seleuciae in Isauria celebratis* fut écrite à l'automne de 359, l'année des synodes jumeaux de Rimini et de Séleucie, et dépasse largement les proportions ordinaires d'une lettre. La première partie (1-14) traite de l'histoire des deux synodes. Athanase montre que rien ne justifiait la convocation de nouveaux conciles, puisque les décisions de Nicée les rendaient inutiles. Les hérétiques sont toujours les mêmes. Viennent ensuite les débats de Rimini, la lettre du synode à l'empereur Constance et son décret, les débats de Séleucie, la déposition d'Acace, le rapport à l'empereur et des réflexions sur la conduite des ariens. La seconde partie (15-32) fait l'historique des credos ariens, depuis celui d'Arius, tel qu'il apparaît dans la *Thalie* (cf. plus haut, p. 34) et dans sa lettre à Alexandre d'Alexandrie. La troi-

sième partie (33-40) contient une réfutation des homéens et un appel aux semi-ariens où l'auteur montre que les termes contestés sont mal compris. Pour préparer une union avec les homéousiens tels que Basile d'Ancyre (cf. plus loin, p. 291) et d'autres, il les exhorte à considérer le sens et non les mots. Bien qu'il y ait des raisons graves de préférer le terme *coessentiel* (ὁμοούσιος) à *semblable en essence,* (ὁμοιούσιος), il admet que ce dernier peut recevoir une interprétation correcte. Après avoir écrit sa relation des deux synodes, Athanase apprit que l'empereur Constance avait envoyé une lettre au synode de Rimini : il en ajouta donc la copie avec la réponse des évêques dans un post-scriptum qui forme le dernier chapitre (55). Il semble que les chapitres 30-31 de la seconde partie aient aussi été insérés par la suite.

Editions : MG 26, 681-794. Nouvelle éd. critique : H. G. Opitz, Athanasius Werke II, 1, 231-278. Opitz rejette l'idée d'insertions postérieures et pense que le *De synodis* fut composé après la mort de Constance et peut-être avant le retour d'Athanase (21 février 362).

Traductions : Anglaises : J. H. Newman, Select Treatises of St. Athanasius. 4e éd., 11e impression. Londres et New York, 1920, 63-152. — J. H. Newman, LNPF sér. 2, vol. 4, 448-480, révisée par A. Robertson.

Etudes : J. Gummerus, Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius. Leipzig, 1900. — H. G. Opitz, Untersuchungen 98-101. — J. N. D. Kelly, Early Christian Creeds. London, 1950, 288-291.

g. *Lettre à Rufinien.*

L'*Epistula ad Rufianianum episcopum,* écrite après 362, traite de la réception des ariens qui reviennent à l'Église. Rufinien avait demandé conseil sur ce point délicat, et Athanase le renvoie aux décisions du concile : « Il faut adopter la même position là comme partout : dans le cas de ceux qui ont péché et entraîné les autres dans l'impiété, leur accorder le pardon après repentance, mais ne pas les admettre dans le clergé; mais dans le cas de ceux qui ne se sont pas engagés de façon délibérée dans l'impiété et qui y ont été entraînés par la nécessité ou la violence, il sera possible non seulement de leur accorder le pardon, mais de les faire entrer dans le clergé. » La lettre eut un tel renom qu'elle fut incorporée dans la collection canonique de l'Église grecque.

Editions : MG 26, 1179-1182. — J. B. F. Pitra, Juris ecclesiae Graecorum historia et monumenta I. Rome, 1864, 572-575.

Traductions : Anglaise : A. Robertson, LNPF sér. 2, vol. 4, 566-567.

h. *Lettre aux moines.*

Dans son *Epistula ad monachos,* Athanase croit devoir écrire aux solitaires, « car il est des gens qui tiennent avec Arius et parcourent les monastères sans autre but, sous couleur de vous visiter et de revenir d'auprès de nous, que d'arriver à tromper les simples ». Il demande à ses lecteurs de ne pas donner d'occasion de scandale aux frères et d'éviter ceux qui soutiennent des opinions ariennes, comme ceux qui, tout en affirmant ne pas tenir avec Arius, assistent cependant au culte des hérétiques. Une version latine de cette lettre nous est parvenue dans le *Codex Vatic. lat.,* 133 saec. IX-X, mais cette traduction, d'ailleurs servile, contient des interpolations qui reflètent l'influence du traité *De non conveniendo cum haereticis* de Lucifer de Calaris.

Editions : MG 26, 1185-1188. — Ancienne version latine : G. Hartel, CSEL 14 (1886) 332-333. Meilleure éd. : L. Saltet, Fraudes littéraires des schismatiques Lucifériens aux IVe et Ve siècles : Bulletin de littérature ecclés. (1906) 306-307.

Traduction : Anglaise : A. Robertson, LNPF ser. 2, vol. 4, 564.

Etudes : L. Saltet, l. c. 300-326. — G. de Jerphanion, La vraie teneur d'un texte de saint Athanase rétablie par l'épigraphie : RSR 20 (1930) 529-544; *idem,* La voix des monuments. Paris, 1938, 95-110, prouve en utilisant les fragments d'une inscription découverte par les archéologues américains dans la Haute-Égypte, et publiée dans « The Monastery of Epiphanius » (New York, The Metropolitan Museum of Art, 1927) que l'ancienne version latine serait plus sûre qu'on ne le pensait. L'inscription a conservé une partie de l'*Epistula ad monachos* dans l'original grec.

5. *Lettres ascétiques.*

a. *Lettre à Amoun.*

L'*Epistula ad Amunem monachum,* écrite avant 356, s'efforce de rassurer des moines à la conscience excessivement

scrupuleuse, affligés de mauvaises pensées involontaires et de pollutions nocturnes. « Si nous croyons que l'homme est l'œuvre des mains de Dieu, selon les divines Écritures, comment une puissance pure a-t-elle pu produire une œuvre souillée? Si nous sommes de la race de Dieu, selon les Actes des Apôtres (17, 28), nous n'avons rien en nous d'impur. Alors seulement il y a souillure en nous quand nous commettons l'exécrable péché. Quand malgré nous se produit quelque sécrétion naturelle, alors, par la nécessité de la nature, nous subissons cela comme le reste. » La lettre traite ensuite des « deux chemins de la vie », l'un, plus abordable et plus commun, celui du mariage, l'autre, angélique et supérieur, la virginité.

Edition : MG 26, 1169-1176.

Traduction : Anglaise : A. ROBERTSON, LNPF ser. 2, vol. 4, 556-557.

Etudes : P. BROWE, Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters. Breslau, 1932, 81.

b. *Lettre à Dracontius.*

L'*Epistula ad Dracontium,* écrite en 354 ou 355, invite un abbé à ne pas refuser l'épiscopat. Athanase s'appuie sur l'unanimité surprenante de son élection et sur le danger de voir des indignes s'emparer de cette charge si Dracontius ne l'accepte pas. « Si l'organisation des Églises ne te plaît point, si tu penses que la charge épiscopale n'a pas de récompense, alors ton mépris va jusqu'au Sauveur qui l'a ainsi réglé... Si tous partageaient les sentiments de tes conseillers actuels, comment serais-tu devenu chrétien sans évêques? » (3-4). Pour montrer à Dracontius qu'il n'est pas le seul évêque choisi parmi les moines, Athanase mentionne un certain nombre de supérieurs monastiques qui le sont devenus. La lettre paraît avoir porté son fruit, car Dracontius prit part au synode d'Alexandrie, en 362, en qualité d'évêque d'Hermoupolis Parva.

Edition : MG 25, 523-534.

Traduction : Anglaise : A. ROBERTSON, LNPF sér. 2, vol. 557-560.

6. *Lettres d'authenticité douteuse.*

Scipio Maffei publia en 1738 deux lettres contenues dans un manuscrit latin de la bibliothèque du Chapitre de Vérone, dont l'authenticité contestée par Hefele, est admise au contraire par Schwartz et d'autres. Athanase écrivit ces deux lettres alors qu'il se trouvait au synode de Sardique en 343, et les adressa, l'une, « aux prêtres, aux diacres et aux fidèles de l'Église catholique de la Maréotide », et l'autre « à tous les prêtres et diacres de la sainte Église catholique d'Alexandrie et de la région ». La première contient une longue liste de signatures, et toutes deux font part aux Églises des louanges que le concile leur décerne pour leur courageuse fermeté à l'égard des ariens, et de l'excommunication des chefs hérétiques, Théodore, Valens, Ursace, etc. Le latin est médiocre et semble être une traduction du grec.

Editions : ML 56, 850-854. Meilleure éd. : C. H. TURNER, Ecclesiae occidentalis monumenta iuris antiquissima. Oxford, 1899-1939, 1, 2, 654-662.

Etudes : C. J. HEFELE-H. LECLERCQ, Histoire des conciles I, 2. Paris, 1907, 811-812. — E. SCHWARTZ, Zur Geschichte des Athanasius : NGWG Phil.-Hist. Kl. 5 (1904) 381. — J. ZEILLER, Les origines chrétiennes dans les provinces danubiennes de l'Empire romain, Paris, 1918, 242-243, défend leur authenticité.

Deux autres lettres attribuées à Athanase ne sont conservées qu'en latin et sont adressées à l'évêque Lucifer de Calaris (Cagliari) en Sardaigne. La première lui demande une copie de ses lettres à l'empereur Constance, et la seconde le remercie de les lui avoir envoyées. L'une et l'autre louent hautement la fermeté de sa foi et sa courageuse défense de l'Église contre les ariens. Cependant, Saltet a démontré que ces deux lettres étaient la fabrication d'un lucifèrien.

Editions : MG 26, 1181-1186, ML 13, 1037-1042. — G. HARTEL, CSEL 14 (1886) 322-327. — Meilleure éd. : L. SALTET, Fraudes littéraires des schismatiques Lucifériens aux IVe et Ve siècles : Bulletin de littérature ecclés., sér. 3, 8 (1906) 303-306.

Etudes : L. SALTET, l. c. 300-326. — G. BARDY, Faux et fraudes littéraires dans l'antiquité chrétienne : RHE 32 (1936) 15-16.

H. I. Bell a publié à partir du copte une lettre qui se prétend écrite par Athanase à Paphnuce, mais qui ne paraît pas authentique.

Edition : H. I. Bell, Jews and Christians in Egypt. Oxford, 1924.
Traductions : Anglaises : H. I. Bell, op. cit. 119. — A. Deissmann, Athanasiana : ExpT 36 (1924-1925) 8-11.

II. LA THÉOLOGIE DE SAINT ATHANASE

Athanase ne fut pas un théologien faisant œuvre scientifique; il n'apporta presque rien sur le plan spéculatif, ne développa aucun système et n'inventa pas de nouvelle terminologie, et cependant l'histoire du dogme au IVe siècle s'identifie à l'histoire de sa vie. Son plus grand mérite reste d'avoir défendu la tradition chrétienne contre le danger d'hellénisation qui se cachait dans l'hérésie d'Arius et de ses partisans. En bon disciple d'Origène, il emploie les formes et les concepts de la pensée grecque, mais il les emplit d'un contenu qu'il tire de la révélation. Tous ses efforts tendent à maintenir « la tradition, la doctrine et la foi, depuis l'origine de l'Église catholique (foi) que le Seigneur a donnée, que les Apôtres ont annoncée et que les Pères ont gardée » (*Ep. ad Serap.*, 1, 28). Contre les tendances rationalistes de ses adversaires, il établit la priorié de la foi sur la raison, qu'il récuse comme juge dans le domaine métaphysique, car, si elle ne permet même pas à l'homme de connaître sa propre nature et les choses de la terre, comment peut-elle parler de la nature divine et ineffable ? (*In illud*, 6).

Si Athanase utilise la philosophie, il le fait pour expliquer et clarifier la doctrine de l'Église, mais non pour pénétrer l'essence divine au moyen de l'intelligence de l'homme. Il a l'étoffe et le talent d'un homme de controverse, moins préoccupé des formules que des idées. Comme tel, il possède une pensée plus précise que large, mais, avec sa logique inflexible, il sait distinguer l'une de l'autre la pensée grecque et la révélation chrétienne, là où la vérité évangélique court le danger d'être obscurcie ou falsifiée.

Il fit plus que défendre simplement la consubstantialité du Fils avec le Père : il exposa la nature et la génération du Logos avec plus de succès que tous les théologiens précédents. Il posa en fait les bases du développement théologique pour les siècles à venir. La doctrine trinitaire et christologique de l'Église lui doit ses idées fondamentales.

1. *Trinité.*

Dans sa *première Lettre à Sérapion*, Athanase déclare :

> Il y a donc une Trinité sainte et parfaite, reconnue comme Dieu dans le Père et le Fils et le Saint-Esprit; elle ne comprend rien d'étranger, rien qui lui soit mêlé de l'extérieur; elle n'est pas constituée de créateur et de créé, mais elle est tout entière vertu créatrice et productrice; elle est semblable à elle-même, indivisible par sa nature, et unique est son efficience. En effet, le Père fait toutes choses par le Verbe dans l'Esprit, et c'est ainsi que l'unité de la Sainte Trinité est sauvegardée, ainsi que, dans l'Église, est annoncée un (seul) Dieu (qui est) au-dessus de tous et (agit) par tous et (est) en tous (Ephes., 4, 6) : « au-dessus de tous » comme Père, comme principe et source, « par tous » par le Verbe, « en tous » dans l'Esprit-Saint. La Trinité existe, non pas limitée à un nom et à l'apparence d'un mot, mais (comme) Trinité en vérité et réalité. Car de même que le Père est l'Existant, ainsi son Verbe est l'Existant et Dieu par-dessus tout, et l'Esprit-Saint n'est pas dépourvu d'existence, mais il est et subsiste vraiment. L'Église catholique ne pense rien de moins pour éviter de tomber au rang de ceux qui sont actuellement juifs à la manière de Caïphe et de Sabellius; elle n'imagine rien de plus pour éviter de rouler dans le polythéisme des Gentils (MG 26, 596 A, trad. SCH).

Puisque Athanase affirme une Trinité « non constituée de créateur et de créé, mais tout entière créatrice », il écarte l'idée de la nécessité du Logos comme intermédiaire pour la création du monde, que défendait Arius suivant la théorie

d'Origène et de Philon. Il réfute la doctrine ariennne d'après laquelle Dieu aurait vu, au moment de créer la nature, que cette dernière était incapable de supporter immédiatement la main du Père, et aurait, en conséquence, créé d'abord le Fils ou le Verbe, comme un intermédiaire pour la création du reste :

> S'ils disent que Dieu, ne voulant point se fatiguer à créer le reste, a fait seulement le Fils, toute la création réclamera contre ce langage inconvenant pour Dieu. Isaïe dit dans l'Écriture : « Le Dieu éternel qui a préparé les confins de la terre n'éprouvera ni la faim, ni la fatigue » (Is., 40, 28). Que Dieu, jugeant indigne de lui de créer le reste ait seulement créé son Fils et lui ait remis la charge des autres, comme à un aide, c'est cela qui est indigne de Dieu, car Dieu n'est pas un Dieu d'orgueil, et le Seigneur reprend (ceux qui pensent ainsi) quand il dit : « Ne vend-on pas deux passereaux pour un sou? et pourtant l'un d'eux ne tombe pas sur la terre sans la volonté de votre Père qui est dans les cieux », etc. (Matth., 10, 29). S'il n'est pas indigne de Dieu de se préoccuper même de choses si minimes, un cheveu, un passereau, l'herbe des champs, il n'était pas non plus indigne de lui de les créer. Ceux dont sa providence s'occupe, il en est le créateur par son propre Verbe. Ceux qui parlent ainsi rencontrent en effet une pire absurdité, car ils distinguent entre les créatures et la création, et ils considèrent cette dernière comme l'œuvre du Père, les créatures étant celle du Fils. Au contraire, ou bien toutes choses doivent être amenées à l'être par le Père avec le Fils, ou bien, si toutes les choses produites viennent à l'être par le Fils, nous ne devons pas l'appeler lui-même l'une des choses produites (*Or. c. Ar.*, 2, 25; MG 26, 200 B., trad. Cavallera).

Ainsi Arius place-t-il le Logos du côté des créatures, tandis qu'Athanase le place du côté de Dieu et déclare : le Verbe n'est pas créé, mais il est engendré. Arius affirmait que le Fils est une créature du Père, une œuvre de la volonté du Père. Athanase lui oppose que le nom même de « Fils » présuppose sa génération, mais qu'être engendré signifie être un produit de l'essence du Père, non de sa volonté. Pour cette

raison le Fils ne peut être appelé une créature du Père. Il possède en commun avec le Père la plénitude de la divinité du Père, et il est totalement Dieu (*ibid.*, 1, 16; 3, 6). Athanase rappelle sans se lasser la comparaison si familière à l'école alexandrine de la lumière issue du soleil, pour montrer que la génération divine diffère de la génération humaine en raison de l'indivisibilité de Dieu :

> Puisque nous en sommes venus à parler du baptême, il est nécessaire d'expliquer pourquoi le Fils est nommé avec le Père. Ce n'est pas que celui-ci ne suffise point, ce n'est pas non plus sans raison et par hasard. C'est parce qu'il est le Verbe de Dieu et sa propre sagesse, sa splendeur; il existe avec lui de toute éternité. Il est par suite impossible que si le Père offre la grâce, elle ne soit point donnée dans le Fils, car le Fils est dans le Père, comme la splendeur dans la lumière. Ce n'est point par indigence que Dieu « a fondé la terre par sa sagesse » (Prov., 3, 19) mais parce qu'il est le Père. C'est pour cela aussi qu'il a tout fait par son Verbe et confirme le saint baptême dans le Fils. Où est le Père, là est aussi le Fils, comme où est la lumière, là est la splendeur. Comme ce que fait le Père, il le fait par le Fils, le Seigneur lui-même disant : « Ce que je vois faire à mon Père, je le fais aussi » (Jean, 5, 19), ainsi dans l'institution du baptême, celui que baptise le Père, le Fils le baptise aussi et le Saint-Esprit le rend parfait. Le soleil brille-t-il, on dit que sa splendeur illumine, car la lumière est une et l'on ne peut ni la diviser ni la partager. De même ici, que le Père existe ou soit nommé, le Fils s'y trouve aussi; le Père est nommé au baptême, il est nécessaire que le Fils le soit aussi (*Or. c. Ar.*, 2, 41; MG 26, 236 A, trad. Cavallera).

Le Fils est dans le Père, comme on peut le comprendre, parce que l'être tout entier du Fils est en propre de la substance du Père, comme la splendeur de la lumière et le fleuve de la source, de sorte que qui voit le Fils voit ce qui est propre au Père et comprend que, parce que l'être du Fils est du Père, il est dans le Père. Le Père est

dans le Fils parce que ce qui est propre du Père est ce qu'est le Fils, comme dans la splendeur le soleil, dans le Verbe l'Esprit, dans le fleuve la source, ainsi qui contemple le Fils contemple ce qui est propre de la substance du Père et pense que le Père est dans le Fils (*Or. c. Ar.*, 3, 3; MG 26, 328 A, trad. Cavallera).

Pour cette raison le Fils est éternel comme le Père. Père et Fils sont deux, mais le même (ταὐτόν), parce qu'ils possèdent la même nature (φύσις) :

Ils sont en effet un, non pas comme quand un être est divisé en deux parties, qui ne sont qu'un, ni comme l'un deux fois nommé, de sorte que le même est tantôt le Père, tantôt son Fils : Sabellius qui pensait ainsi a été jugé hérétique. Mais ils sont deux parce que le Père est Père et n'est point en même temps le Fils, et le Fils est Fils et n'est point le Père. Il n'y a qu'une seule nature, car ce qui est engendré n'est pas dissemblable de celui qui engendre; il est son image et tout ce qui est du Père est du Fils. Aussi le Fils n'est-il pas un autre Dieu, car il n'a point été conçu du dehors, sinon il y aurait plusieurs dieux, avec cette divinité conçue étrangère au Père. Si le Fils est autre comme engendré, il est la même chose comme Dieu; le Père et lui sont un par la propriété et la parenté de la nature, et par l'identité de l'unique divinité, comme il a été dit. La splendeur est aussi lumière; elle n'est pas en dehors du soleil ni une autre lumière, ni par participation de lui, mais sa propre et complète génération. Pareille génération est nécessairement une unique lumière et l'on ne dirait pas qu'il y en a deux; ils sont deux, à savoir le soleil et la splendeur, mais une seule lumière venant du soleil et illuminant dans la splendeur tout l'univers. Ainsi la divinité du Fils appartient au Père, aussi est-elle indivisible. Il n'y a qu'un seul Dieu et il n'y en a pas d'autre hors de lui. Le Père et le Fils sont donc une seule chose et unique est leur divinité. On dit du Fils tout ce qui est dit du Père sauf de l'appeler Père (*Or. c. Ar.*, 3, 4; MG 26, 328 C, trad. Cavallera).

De plus, il ne peut y avoir qu'un seul Fils, puisqu'à lui seul il suffit à épuiser la fécondité du Père :

La progéniture des hommes est une partie des pères, car la nature même des corps n'est pas incomposée, mais à l'état fluent et faite de parties; et les hommes perdent leur substance dans la génération, pour récupérer de la substance par assimilation de nourriture. Aussi les hommes avec le temps deviennent-ils pères de multiples enfants; mais Dieu, étant incomposé, est Père du Fils sans partage ni passion, car il n'y a ni écoulement de l'immatériel, ni influx de l'extérieur, comme chez les hommes. Étant donc simple par nature, il n'est Père que d'un seul Fils, et ce dernier est l'Unique engendré, unique dans le sein du Père, seul reconnu par le Père comme venant de lui, selon l'Écriture : « Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui je me suis complu » (Matth., 3, 17). Il est aussi le Verbe du Père, ce qui veut dire la nature impassible et indivisible du Père. En effet, si la parole humaine elle-même n'est pas engendrée avec passion ou division, à plus forte raison le Verbe de Dieu (*De decretis*, 11; MG 25, 434 D).

Il ne reste plus de place pour le subordinatianisme dans une telle doctrine du Logos. Si le Fils dit : « Le Père est plus grand que moi », cela signifie : le Père est l'origine, le Fils la dérivation (*Or. c. Arian.*, 3, 3; 4 EP 760-776). Engendré de toute éternité, le Fils est de la substance du Père, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, il est consubstantiel au Père, il est ὁμοούσιος. Les deux expressions furent employées par le concile de Nicée, et Athanase les juge absolument essentielles, tandis qu'il écarte ὅμοιος comme insuffisant :

Dire seulement « semblable en substance » (ὅμοιος κατ' οὐσίαν), n'est pas tout à fait dire ce qu'affirme l'expression « de la substance » (ἐκ τῆς οὐσίας), qui — eux-mêmes le reconnaissent — fait ressortir le lien naturel entre le Fils et le Père. L'étain est seulement semblable à l'argent, le loup au chien, le cuivre doré à l'or véritable, et l'étain ne provient pas de l'argent ni le loup ne saurait être

fils du chien. Mais comme ils disent à la fois et « de la substance » et « semblable en substance », que signifient-ils par là, sinon le « consubstantiel » ? Qui affirme seulement le « semblable en substance » ne caractérise pas tout à fait ce qui vient de la substance, mais qui parle de « consubstantiel » embrasse le sens des deux expressions « semblable en substance » et « de la substance ». Eux-mêmes, s'attaquant encore à ceux qui disent que le Verbe est créature et ne veulent pas qu'il soit Fils authentique, ont emprunté leurs preuves contre eux aux exemples humains du fils et du père, mais avec cette exception que Dieu n'est pas comme l'homme et que la génération humaine n'est pas la génération du Fils qui est telle qu'il convient à Dieu et que nous devons la concevoir. Ils ont en effet appelé le Père source de la vie, le Fils splendeur de la lumière éternelle et qui se dit lui-même engendré de la source : « Je suis la vie » (Jean, 14, 6), et : « Moi, la sagesse, j'ai habité le conseil » (Prov., 8, 12). Or la splendeur de la lumière, la génération de la source, le Fils du Père, quel nom convenable veulent-ils, hors du « consubstantiel » (*De syn.*, 41 ; MG 26, 765 A, trad. Cavallera).

Ainsi défend-il l'*homoousios,* non seulement contre les ariens, mais contre les semi-ariens, auxquels il fait des ouvertures afin de les ramener à la formule de Nicée.

Etudes : L. Atzberger, Die Logoslehre des hl. Athanasius. Munich, 1880. — F. Lauchert, Die Lehre des hl. Athanasius des Grossen. Leipzig, 1895. — K. Hoss, Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius. Freiburg i. B., 1899. — L. Coulange, Métamorphose du consubstantiel : Athanase et Hilaire : RHL (1922) 168-214. — A. Gaudel, La théorie du Logos chez saint Athanase : RSR 19 (1929) 524-539; 21 (1931) 1-26. — L. Prestige, 'Αγέν[ν]ητος and cognate words in Athanasius : JThSt 34 (1933) 258-265. — J. Lebon, Saint Athanase a-t-il employé l'expression ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος ? : RHE 31 (1935) 307-329. — C. Hauret, Comment le « Défenseur de Nicée » a-t-il compris le dogme de Nicée ? Bruges, 1936. — J. B. Berchem, Le rôle du Verbe dans l'œuvre de la création et de la sanctification d'après saint Athanase : Ang 15 (1938) 201-232. — F. L. Cross, The Study of St. Athanasius. Oxford, 1945. — G. L. Prestige, Fathers and Heretics. London, 1948. — J. N. D. Kelly, Early Christian Creeds. London, 1950, 231-262. — J. Lebon, Le sort du consubstantiel nicéen : RHE 47 (1952) 485-529. — G. L. Prestige, God in Patristic Thought. London, 1956, 197-218. — H. A. Wolfson, The Philosophy of the Church Fathers. Cambridge (Mass.), 1956, 227-230. — T. E. Pollard, Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius : SP 2 (TU 64). Berlin, 1957, 282-287; *idem*, The Exegesis of John X 30 in the Early Trinitarian Controversies : New Testament Studies 3 (1957) 334-349. — J. N. D. Kelly, Early Christian Doctrines. London, 1958, 240-247. — A. H. Armstrong, Some Aspects of the Teaching of St. Athanasius and St. Augustine about the Blessed Trinity : ECQ 5 (1944) 233-241. — P. Sherwood, St. Athanasius concerning the Wisdom of God : ECQ 5 (1944) 271-276. — A. Orbe, Hacia la primera teologia de la procesión del Verbo. Rome, 1958. — A. Grillmeier, Homoousios : LThK² 5 (1960) 467-468.

2. *Logos et rédemption.*

La racine de la doctrine athanasienne du Logos est l'idée de la rédemption. Rien n'est aussi caractéristique de sa théologie que des sentences comme celles qui suivent :

> Il s'est fait homme pour que nous devenions Dieu ; il s'est rendu visible en son corps pour que nous nous fassions une idée du Père invisible ; il a supporté les outrages des hommes afin que nous ayons part à l'immortalité (*De inc. Verbi,* 54 ; MG 25, 192 B, trad. SCH).
>
> Le Verbe donc voyait que la corruption des hommes ne pouvait être détruite que par la mort. Mais il n'était pas possible que le Verbe mourût, étant immortel et fils du Père ; aussi, il prend pour lui un corps capable de mourir, afin que, participant au Verbe qui est au-dessus de tout, ce corps soit capable de mourir pour tous, et que, grâce au Verbe qui habite en lui, il reste incorruptible et désormais fasse cesser en tous la corruption par la grâce de la résurrection. Ainsi, comme un sacrifice et une victime sans aucune tache, il offre à la mort ce corps qu'il a pris pour lui, et aussitôt il fait disparaître la mort en tous ses semblables par l'offrande d'une victime qui leur ressemble. Il est juste que le Verbe de Dieu, qui est supérieur à tous, en offrant son temple et l'instrument de son corps en rançon pour tous, paie notre dette en sa mort. Ainsi uni à tous les hommes par un corps semblable au leur, le

Fils incorruptible de Dieu peut justement revêtir tous les hommes d'incorruptibilité et leur promettre la résurrection. Et la corruption même de la mort n'a plus de pouvoir contre les hommes, à cause du Verbe qui habite parmi eux en un corps semblable au leur (*De inc. Verbi*, 9; MG 25, 112 A, trad. SCH).

Ainsi Athanase fait-il découler la nécessité de l'incarnation et de la mort du Christ de la volonté rédemptrice de Dieu. Nous n'aurions pas été rachetés, si Dieu lui-même ne s'était pas fait homme, et si le Christ n'avait pas été Dieu. Le Logos, en prenant la nature humaine, a déifié l'humanité; il a vaincu la mort non seulement pour lui-même, mais pour nous tous :

> Et ainsi il prend de nous une nature semblable à la nôtre, et comme tous nous sommes soumis à la corruption et à la mort, pour tous il livre son corps à la mort, le présentant au Père, et faisant cela par philantropie. Ainsi, puisque tous meurent en lui, la loi de corruption portée contre les hommes sera brisée, après avoir exercé tout son pouvoir sur le corps du Seigneur, et n'ayant plus dès lors à sévir sur les hommes ses semblables. Il ramène à l'incorruptibilité les hommes qui étaient retournés à la corruption, il les vivifie en les arrachant à la mort, en s'appropriant un corps, et par la grâce de la résurrection, il fait disparaître loin d'eux la mort, comme une paille dans le feu (*De inc. Verbi*, 8; MG 25, 109 C, trad. SCH).

Si le Christ était Dieu, non par nature, mais par participation, il n'aurait jamais pu former la ressemblance de Dieu en qui que ce soit, car celui qui ne possède que ce qu'il emprunte aux autres, ne peut rien leur donner :

> En recevant de lui, nous avons part au Père, car ce qu'est le Verbe appartient au Père. C'est pourquoi, s'il fut lui-même aussi le fruit de la participation, et s'il n'a reçu du Père sa divinité et son image essentielles, il ne déifie pas, étant lui-même déifié. Il est impossible en effet que celui qui ne possède que par participation accorde de cette participation aux autres, car ce qu'il possède ne lui appartient pas en propre, mais à celui qui le lui a donné, et ce qu'il a reçu n'est rien de plus que la grâce qui lui est accordée à lui-même (*De syn.*, 51; MG 26, 784 B).

Études : H. STRÄTER, Die Erlösungslehre des hl. Athanasius. Freiburg i. B., 1894. — K. BORNHÄUSER, Die Vergottungslehre des Athanasius und Joh. Damascenus (BFTh 7, 2). Gütersloh, 1903. — V. CREMER, De Verlossingsidee bij Athanasius den Groote. Turnhout, 1921. — G. BARDY, La vie spirituelle d'après saint Athanase : VS 18 (1928) 97-113. — J. B. BERCHEM, L'incarnation dans le plan divin d'après saint Athanase : EO 33 (1934) 316-330; *idem*, Le Christ sanctificateur d'après saint Athanase : Ang 15 (1938) 515-558. — J. GROSS, La divinisation du chrétien d'après les Pères Grecs. Paris, 1938, 201-218. — K. PRÜMM, *Mysterion* und Verwandtes bei Athanasius : ZkTh 63 (1939) 350-359. — J. B. SCHOEMANN, Eikon in den Schriften des hl. Athanasius : Schol 16 (1941) 335-350. — D. UNGER, A Special Aspect of Athanasian Soteriology : FS 6 (1946) 30-53, 171-194. — R. BERNARD, L'image de Dieu d'après saint Athanase. Paris, 1952. — P. C. DEMETROPOULOS, Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ μεγάλου Ἀθανασίου. Athènes, 1954.

3. *Christologie.*

L'examen de la relation du Fils avec le Père auquel il accorda beaucoup de soin, n'empêcha pas Athanase de répondre à des questions strictement christologiques. Tout en maintenant la distinction réelle entre la divinité et l'humanité après l'incarnation, il souligne l'unité personnelle du Christ :

> Comme il est Verbe de Dieu, il le demeure après que « le Verbe s'est fait chair »; et tandis qu' « au commencement était le Verbe », la Vierge, à la consommation des siècles, conçut, et le Seigneur se fit homme. Celui qui est indiqué par ces deux propositions est une seule personne, car « le Verbe s'est fait chair ». Mais les expressions employées au sujet de sa divinité et de son incarnation, doivent être interprétées avec discrimination et d'une façon qui convienne au contexte particulier. Celui qui écrit sur les attributs humains du Verbe sait aussi ce qui se rapporte à sa divinité, et celui qui parle de sa divinité n'ignore pas ce qui appartient à sa venue dans la chair, mais, discernant toute chose comme un habile et « bon changeur », il marchera sur le droit chemin de la piété. Quand donc il parle de ses larmes, il sait que le Seigneur,

s'étant fait homme, tandis qu'il manifeste son caractère humain par les larmes, en tant que Dieu, ressuscita Lazare; il sait qu'il connut la faim et la soif physiques, bien qu'il nourrît divinement cinq mille personnes au moyen de cinq pains; et il sait que, tandis qu'un corps humain repose dans la tombe, il fut ressuscité comme corps de Dieu par le Verbe lui-même (*De sent. Dion.*, 9; MG 25, 492 C).

Ainsi, tout ce que le Seigneur fit comme Dieu et comme homme appartient à la même personne :

> Fils véritable de Dieu, il s'est fait Fils de l'homme; Fils unique de Dieu, il s'est fait le premier né parmi beaucoup de frères. Aussi n'y avait-il point un Fils de Dieu antérieur à Abraham, et un autre après Abraham ; autre n'était point celui qui ressuscitait Lazare, autre celui qui posait des questions sur lui ; c'était le même qui humainement disait: Où gît Lazare ? et divinement le ressuscitait; le même qui, dans son corps, crachait comme un homme et divinement, en Fils de Dieu, ouvrait les yeux de l'aveugle-né; qui souffrait dans sa chair, comme l'a dit saint Pierre, et par sa divinité ouvrait les tombeaux et ressuscitait les morts (*Tom. ad Ant.*, 7; MG 26, 804 C, trad. Cavallera).

Cependant, de récentes recherches ont montré que, dans la christologie d'Athanase, il n'y a pas de place prééminente pour l'âme humaine du Christ. A. Stülcken eut le mérite de reconnaître qu'Athanase, en tant que théologien, n'assigne aucun rôle important à l'âme du Christ. Bien que G. Voisin ait tenté de réfuter cette thèse, M. Richard et A. Grillmeier sont arrivés à la même conclusion. Richard montre à travers une analyse détaillée du *Contra Arianos*, 3, 35-37 la faiblesse de l'argumentation d'Athanase contre les ariens. Puisque ceux-ci fondaient leurs objections contre la divinité du Christ sur les passages scripturaires qui évoquaient la souffrance intérieure, la crainte et l'affliction du Verbe, il semble qu'Athanase aurait dû souligner que ces émotions n'affectaient pas sa divinité et qu'elles étaient simplement le produit de son âme humaine, mais jamais il ne tire parti de cette opportunité ni ne reproche aux ariens pareille méprise. La raison de cette attitude est la

forme particulière de la christologie primitive, qui se développe selon le rapport Logos-Sarx. Arius comme Apollinaire, qui sont aux antipodes sur le reste, en sont des représentants typiques, car ils n'admettent, ni l'un ni l'autre, la présence d'une âme humaine dans le Christ, persuadés, l'une comme l'autre, que le Logos en tient lieu. On peut considérer aussi Athanase lui-même comme un représentant modéré, mais orthodoxe, de cette forme de christologie, bien qu'à la différence d'Arius et d'Apollinaire, il ne nie jamais explicitement l'existence d'une âme humaine dans le Christ. Sa perspective avant tout sotériologique l'incite à insister sur le Logos et la Sarx dans le Christ, sans chercher à résoudre le problème du lien entre ces deux termes. Le fait est d'autant plus surprenant qu'Origène, un siècle plus tôt, avait introduit l'idée de l'âme du Christ comme intermédiaire entre Dieu et la chair (cf. vol. II, p. 98).

On a produit un passage du *Tom. ad Antioch.*, 7, pour démontrer qu'Athanase croyait à l'âme humaine du Christ, et on le traduit habituellement ainsi :

> Le Sauveur n'avait pas un corps privé d'âme (οὐ σῶμα ἄψυχον) ou de sens ou d'intelligence. Il était impossible, le Seigneur s'étant fait homme pour nous, que son corps fût privé d'intelligence; avec le corps, l'âme aussi a été sauvée dans le Verbe (MG 26, 804 B, trad. Cavallera).

Mais Grillmeier pense qu'il faut rendre les mots οὐ σῶμα ἄψυχον par « pas un corps sans vie », plutôt que par « pas un corps sans âme », si l'on veut faire justice au contexte.

Bien que le concept de la mort en tant que séparation du corps et de l'âme lui soit familier, Athanase ne mentionne jamais l'âme lorsqu'il parle de la mort du Christ, mais, fidèle à la christologie du Logos-Sarx, il remplace l'âme par le Logos, et présente la mort du Christ comme la séparation du Logos et du corps. Cette idée apparaît autant dans ses premiers que dans ses derniers écrits, par exemple dans son *De incarnatione* qui appartient à la première époque, où il observe :

> Si, au contraire, son corps avait été malade, et que le

Verbe de Dieu se fût séparé de lui à la vue de tous, il n'eût pas été convenable que celui qui avait guéri les maladies des autres laissât dépérir dans la maladie l'instrument de ses miracles. Comment aurait-on cru qu'il avait chassé les infirmités des autres, si son propre temple était infirme ? (*De inc. Verbi.*, 22 ; MG 25, 136 B, trad. SCH).

Dans sa principale œuvre dogmatique, les *Orationes contra Arianos,* il interprète la mort du Christ dans les termes de la christologie du Logos-Sarx, lorsqu'il écrit à propos de Jean, 12, 27 et 10, 18 :

C'est humainement qu'il dit, *Maintenant mon âme est troublée,* et divinement, *J'ai le pouvoir de déposer ma vie et de la reprendre.* Le trouble de la chair est en effet le propre de la chair, tandis que le pouvoir de déposer sa vie et de la reprendre quand il le voulait n'appartient pas aux hommes, mais à la puissance du Verbe. L'homme ne meurt pas de son propre pouvoir, mais par la nécessité de la nature et contre sa propre volonté, au contraire du Seigneur qui, immortel par sa nature, possédait une chair mortelle, dont il pouvait, par sa propre puissance, en tant que Dieu, se séparer et la reprendre quand il le voulait (*Or. c. Ar.*, 3, 57 : MG 26, 444 B).

Il ne fait donc pas intervenir l'âme humaine dans son interprétation de la mort du Christ. Enfin, il rapporte le *descensus ad inferos* sans faire mention de l'âme humaine du Christ, dans son *Épître à Épictète,* à propos des hérétiques qui enseigent une transformation du Logos en chair :

Dans le corps circoncis, porté, mangeant, buvant, se fatiguant, cloué à la croix et souffrant, le Verbe de Dieu était impassible et incorporel. Le corps restait étendu au tombeau tandis que lui-même s'en allait « prêcher aux esprits qui étaient dans la prison », selon la parole de saint Pierre (I Petri, 3, 19). Cela montre bien la sottise des gens qui affirment le changement du Verbe en os et en chair. Si c'était vrai, le tombeau était inutile ; le corps l'aurait traversé pour aller prêcher aux esprits de l'enfer.

Or c'est lui qui y est allé, tandis que le corps enveloppé dans un linceul par Joseph était déposé au Golgotha : ainsi tout le monde a vu que le corps n'était point le Verbe, mais le corps du Verbe (*Epist. ad Epict.*, 5 ; MG 26, 1060, trad. Cavallera).

Il ne parle donc pas de l'abandon du corps par l'âme, ce qui prouve que l'âme du Christ ne figure pas véritablement dans son concept de la mort et de la descente du Sauveur.

L'unité personnelle entre la nature divine et la nature humaine est la raison pour laquelle Marie est réellement et en vérité « Mère de Dieu » (θεοτόκος) : « Le but et la marque distinctive de l'Écriture, comme je l'ai souvent dit, est d'annoncer une double doctrine sur le Sauveur : qu'il était toujours Dieu et Fils, étant Verbe, splendeur et sagesse du Père, et que plus tard, pour nous, ayant pris chair de la Vierge Marie, la mère de Dieu (θεοτόκου), il s'est fait homme » (*Or. c. Ar.* 3, 29 ; 3, 14, trad. Cavallera).

L'unité personnelle du Christ offre une seconde conséquence, la *communicatio idiomatum,* qui nous permet d'adorer le Christ même dans sa nature humaine :

Nous n'adorons point une créature, oh ! non. Les païens et les ariens commettent cette erreur ; c'est le maître de la création fait chair, le Verbe de Dieu que nous adorons. Bien que sa chair en elle-même fasse partie des créatures, elle est devenue le corps de Dieu. Nous n'adorons point ce corps en lui-même, isolé du Verbe ; voulant adorer le Verbe, nous ne le séparons pas non plus de la chair, mais sachant que « le Verbe s'est fait chair », nous le reconnaissons Dieu, même quand il s'est fait chair. Qui est assez insensé pour dire au Seigneur : Éloigne-toi de ton corps, pour que je t'adore ? (*Epist. ad Adelph.*, 3 ; MG 26, 1073 D, trad. Cavallera).

Au contraire, l'incarnation et la mort du Christ n'allaient pas à la honte mais à l'honneur de Dieu, nous donnant une raison de plus d'adorer le Seigneur :

Le Verbe prenant un corps n'est point diminué, de

manière à demander la grâce ; il a au contraire divinisé ce qu'il a revêtu et l'a donné au genre humain. De même que le Verbe était toujours adoré, étant Verbe et existant dans la forme de Dieu, de même, quoique devenu homme, et appelé Jésus, il n'en a pas moins sous les pieds toute la création, qui fléchit le genou à ce nom et confesse que l'incarnation du Verbe et la mort qu'il a subie dans sa chair n'ont pas été pour le déshonneur de sa divinité, mais pour la gloire du Père. La gloire du Père est de retrouver l'homme créé et perdu, de vivifier le mort et de le rendre temple de Dieu. Comme au ciel, les puissances, les anges et les archanges qui ont toujours adoré le Seigneur l'adorent maintenant au nom de Jésus, c'est notre grâce et notre exaltation que, devenu homme, le Fils de Dieu soit adoré ; les puissances célestes ne s'étonnent point que nous soyons, nous, qui avons le même corps que lui, introduits tous dans leurs rangs (*Or. c. Ar.*, 1, 42 ; MG 26, 100 A, trad. Cavallera).

Etudes : A. Stülcken, Athanasiana. Literatur- und dogmengeschichtliche Untersuchungen (TU NF 4, 4). Leipzig, 1899. — G. Voisin, La doctrine christologique de saint Athanase : RHE 1 (1900) 226-248. — E. Weigl, Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius (FLD 12, 4). Paderborn, 1914. Cf. J. Liébaert, Saint Cyrille d'Alexandrie et l'arianisme. Lille, 1948, 130-136. — J. Lebon, Une ancienne opinion sur la condition du corps du Christ dans la mort : RHE 23 (1927) 5-43; 209-241. — E. Mersch, Le Corps Mystique du Christ. 2e éd. Bruxelles et Paris, 1936, 374-409. — R. V. Sellers, Two Ancient Christologies. London, 1940. — T. Tschipke, Die Menschheit Christi als Heilsorgan. Freiburg, 1940, 28-30. — L. Bouyer, L'incarnation et l'Église corps du Christ dans la théologie de saint Athanase. Paris, 1943. — M. Richard, Saint Athanase et la psychologie du Christ selon les Ariens : MSR 4 (1947) 5-54. — A. Grillmeier, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon : CGG 1 (1951) 77-102. — I. Ortiz de Urbina, L'anima umana di Cristo secondo S. Atanasio : OCP 20 (1954) 27-43. — P. Galtier, Saint Athanase et l'âme humaine du Christ : Greg 36 (1955) 553-589. — T. E. Pollard, The Impassibility of God : Scottish Journal of Theology 8 (1955) 353-364. — J. N. D. Kelly, Early Christian Doctrines. London, 1958, 284-289. — A. Gesché, L'âme de Jésus dans la christologie du IVe siècle : RHE 54 (1959) 385-425. — H. Diepen, Douze dialogues de christologie ancienne. Rome, 1960, 411-413 (l'âme humaine du Christ).

4. *Saint-Esprit.*

L'enseignement d'Athanase sur la divinité du Saint-Esprit et son identité d'essence avec le Père suit la ligne de pensée christologique des alexandrins. Le Saint-Esprit doit être Dieu car, s'il était une créature, nous n'aurions en lui aucune participation divine. Cette idée revient maintes fois dans ses *Lettres à Sérapion* :

> Celui donc qui n'est pas sanctifié par un autre, ni participant de la sanctification, mais qui est lui-même participable, celui en qui toutes les créatures sont sanctifiées, comment serait-il un de tous ces êtres (créés), propre à ceux qui participent à lui ?...
>
> Si, par la participation de l'Esprit, nous devenons « participants de la nature divine » (2 Pet., 1, 4), bien insensé serait quiconque dirait que l'Esprit appartient à la nature créée et non à celle de Dieu. C'est pour cela, en effet, que ceux en qui il se trouve sont divinisés. Que s'il divinise, nul doute que sa nature ne soit (celle) de Dieu (*Ep. ad Ser.*, 1, 23 ; MG 26, 584 B, trad. SCH).

Ensuite, puisque le Saint-Esprit fait partie de la Sainte Trinité et que celle-ci est homogène, il n'est pas créé, mais il est Dieu :

> Pour la même raison également, c'est folie que de dire que (l'Esprit) est une créature, car, s'il était créature, il ne serait pas rangé avec la Trinité. Il suffit de savoir que l'Esprit n'est ni créature, ni compté parmi les œuvres (de Dieu) : en effet, rien d'étranger n'est mêlé à la Trinité, mais elle est indivise et semblable à elle-même (*Ep. ad Ser.*, 1, 17 ; MG 26, 571 C, trad. SCH).

Il est, comme le Fils, consubstantiel (ὁμοούσιος) avec le Père :

> Que si l'Esprit-Saint est unique tandis que les créatures sont multiples et multiples les anges, quelle ressemblance y a-t-il entre l'Esprit et les êtres venus à l'existence ? Il

est manifeste que l'Esprit n'est pas du nombre des êtres multiples, ni non plus un ange, mais qu'il est unique et même propre au Verbe, qui est unique, et propre à Dieu, qui est unique, et consubstantiel (ὁμοούσιος) à eux.

Ainsi donc, les considérations faites (par l'Écriture) au sujet du Saint-Esprit montrent déjà à elles seules et par elles-mêmes qu'il n'a rien de commun ni de propre, quant à la nature et la substance, avec les créatures, mais qu'il est propre à la substance du Fils, par laquelle, appartenant aussi à la Trinité, il couvre de honte la stupidité des adversaires (*Ep. ad Ser.*, 1, 27; MG 26, 593 B, trad. SCH).

Origène avait déjà imaginé que le Saint-Esprit devait son existence au Fils, mais Athanase reste fidèle à la même ligne de pensée à travers ses écrits, en écrivant par exemple : « Le Fils n'est point participant de l'Esprit de manière à être dans le Père; il ne reçoit pas non plus l'Esprit mais au contraire le donne aux autres. Ce n'est pas l'Esprit qui unit le Verbe au Père, c'est au contraire l'Esprit qui reçoit du Verbe... (Le Verbe), comme on l'a dit, donne à l'Esprit et tout ce que l'Esprit possède, il le tient du Verbe » (*Or. c. Ar.*, 3, 24, trad. SCH).

Athanase déclare expressément que le Saint-Esprit « procède du Père » (*Ep. Ser.*, 1, 2). On peut se demander s'il enseigne la doctrine de la double procession, du Fils aussi bien que du Père, car il ne dit nulle part de façon explicite que le Saint-Esprit procède du Fils, mais la procession de l'Esprit à partir du Fils, ou du Père par le Fils, est un corollaire nécessaire de l'ensemble de son argumentation. En fait, tout ce qu'il dit au sujet de la procession du Saint-Esprit n'aurait aucun sens s'il ne croyait pas que le Saint-Esprit procède aussi du Fils. Nous percevons, en effet, sa procession même du Père à travers notre connaissance de sa mission par le Verbe, comme il ressort de la remarque : « Unique étant le Fils, le Verbe vivant, il faut qu'unique, parfaite et pleine soit sa vivante efficience sanctificatrice et illuminatrice, ainsi que sa donation, qui est dite procéder (ἐκπορεύεσθαι) du Père parce que de par le Fils, qui est confessé (comme provenant) du Père, il resplendit et est envoyé et est donné » (*Ep. ad. Ser.*, 1, 20, trad. SCH).

Etudes : T. Schermann, Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des 4. Jahrhunderts. Freiburg i. B., 1901, 47-89. — P. Galtier, Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs. Rome, 1946, 117-134. — C. R. B. Shapland, The Letters of S. Athanasius Concerning the Holy Spirit. New York, 1951, 34-43 : Athanasius's doctrine of the Holy Spirit. — G. Giuliani, Divinità et processione dello Spiritu Sancto in Sant' Atanasio. Rome, 1950.

5. *Baptême.*

Athanase considère le baptême conféré par les ariens comme invalide. Dans sa *Première Lettre à Sérapion* (30), il dit : « C'est précisément cette foi dans la Trinité qui unit à Dieu, tandis que qui enlève quelque chose de la Trinité et est baptisé au seul nom du Père ou au seul nom du Fils, ou dans le Père et le Fils sans l'Esprit, ne reçoit rien..., car le rite de l'initiation se fait dans la Trinité : de même, qui sépare le Fils du Père ou rabaisse l'Esprit parmi les créatures, ne possède ni le Fils ni le Père, mais est sans Dieu et pire qu'un infidèle. Il est tout plutôt que chrétien » (trad. SCH).

On pourrait croire à ces mots qu'Athanase condamnait le baptême des ariens parce qu'ils n'employaient pas la formule trinitaire requise, mais il n'en est pas ainsi. Le principale objection d'Athanase est la même que celle de Cyrille de Jérusalem, de Basile le Grand, des *Canons apostoliques* (46, 47) et des *Constitutions apostoliques* (19), et se fonde sur le fait que la foi dans lequel ce baptême est donné est déficiente, comme il ressort du second *Discours contre les Ariens* (42) :

> Les ariens risquent aussi de ne point avoir la plénitude du sacrement, je veux dire le baptême. Si la sainteté est donnée au nom du Père et du Fils et s'ils ne prononcent pas le nom du vrai Père, parce qu'ils nient que le Fils soit de lui et semblable à sa substance, s'ils nient le vrai Fils et en nomment un autre qu'ils se sont façonné du néant, comment leur don n'est-il point complètement vide et sans utilité, ayant de l'apparence mais en réalité n'étant d'aucun secours pour la piété ? Ils ne donnent pas au nom du Père et du Fils, mais du créateur et de la créa-

ture, de l'auteur et de son œuvre. De même que la créature diffère du Fils, de même ce qu'ils donnent est forcément étranger à la vérité, bien qu'ils feignent de nommer le Père et le Fils conformément à l'Écriture. Il ne suffit pas de dire « Seigneur » pour le donner, mais il faut avec le nom avoir la foi orthodoxe. Aussi le Sauveur n'a-t-il point simplement ordonné de baptiser ; il dit d'abord : « Enseignez », puis « Baptisez au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit » (Matth., 28, 19). L'enseignement transmettra la foi orthodoxe et, avec la foi, la sanctification sera donnée par le baptême.

Beaucoup d'autres hérésies disent les noms seulement, mais n'ont pas les vraies pensées ni la foi saine ; inutile est donc l'eau qu'elles donnent, la piété en est absente, celui qui en est arrosé est plutôt souillé dans l'impiété que purifié... Ainsi les manichéens et les Phrygiens (montanistes) et les disciples de Paul de Samosate ; ainsi à leur tour les sectateurs d'Arius ; bien qu'ils lisent l'Écriture et prononcent les noms, ils jouent ceux qui reçoivent d'eux le baptême (*Or. c. Ar.*, 2, 42 ; MG 26, 236 C, trad. Cavallera).

Il est intéressant de noter qu'Athanase mentionne les disciples de Paul de Samosate parmi les hérétiques qui usaient de la formule requise pour le baptême. Le concile de Nicée lui-même (*canon* 19) juge, comme Athanase, leur baptême invalide, car il prescrit : « Au sujet des paulianistes qui veulent revenir à l'Église catholique, la règle à observer est qu'il faut les rebaptiser. »

Etudes : J. Ernst, Der Ketzertaufstreit in der altchristlichen Kirche nach Cyprian. Mit besonderer Berücksichtigung der Konzilien von Arles und Nicaea. Mainz, 1901 ; *idem*, Die Ketzertaufangelegenheit auf den Konzilien von Arles und Nicaea : ZkTh 27 (1903) 759-767. — W. Sattler, Die Stellung der griechischen Kirche zur Ketzertaufe bis ca. 500. 1911.

6. *Eucharistie.*

Dans un fragment de son sermon *Aux nouveaux baptisés*, conservé par Eutychius de Constantinople (MG 26, 1325), Athanase dit clairement :

Vous verrez les lévites apporter les pains et un calice

de vin, et les déposer sur la table. Aussi longtemps que les invocations et les prières n'ont pas commencé, il n'y a que du pain et du vin, mais quand les grandes et merveilleuses prières ont été prononcées, le pain devient le corps du Seigneur Jésus-Christ et le vin devient son sang. Venons à la célébration des mystères. Aussi longtemps que les prières et les invocations n'ont pas eu lieu, ce pain et ce vin sont simplement (du pain et du vin), mais quand les grandes prières et les saintes invocations ont été prononcées, le Verbe descend dans le pain et le vin, et ils deviennent son corps.

La *Quatrième Lettre à Sérapion*, 4, 19, contient un autre passage sur l'Eucharistie, cité par certains auteurs pour prouver qu'Athanase interprétait celle-ci comme un symbole du corps et du sang du Seigneur, et non comme son vrai corps et son vrai sang, mais ce passage ne justifie pas, pris dans son contexte, une telle interprétation. Jésus y promet aux apôtres de leur donner son corps et son sang en nourriture spirituelle (πνευματικῶς), mais Athanase emploie cette dernière expression pour éclairer la méprise des habitants de Capharnaüm, qui songeaient à la chair du Christ dans son état naturel. Le corps et le sang du Christ vont être donnés aux apôtres d'une manière spirituelle (πνευματικῶς δοθήσεται τροφή), en gage de résurrection pour la vie éternelle. Il ne faut donc pas voir dans ce passage l'ombre d'une interprétation symbolique dans le sens de Zwingli.

SÉRAPION DE THMUIS

Sérapion devint évêque de Thmuis en Basse-Égypte, après avoir été supérieur d'une colonie monastique. Sozomène (*Hist. eccl.*, 4, 9) le loue comme « un prélat distingué par la sainteté étonnante de sa vie et la puissance de son éloquence », et, d'après saint Jérôme, son érudition lui valut le titre de *scolasticus* (*De vir. ill.*, 99). Ami intime de saint Antoine l'ermite, il fut le confident de ses visions (Athanase, *Vita Ant.*, 82) et

reçut en héritage une de ses deux peaux de mouton (*ibid.*, 91), l'autre ayant été léguée à saint Athanase lui-même. Il est le destinataire de plusieurs épîtres importantes de ce dernier. Ainsi, en 339, Athanase envoya-t-il une de ses Lettres Festales « au très cher Frère et notre compagnon de ministère » (MG 26, 1412-1414), ce qui indique que Sérapion devait être déjà consacré évêque à cette date. Dans une autre missive, Athanase, en lui relatant la mort d'Arius, refuse d'admettre que cet hérétique eût été réconcilié avec l'Église. Il tient les détails de son prêtre Macaire, présent à Constantinople au moment de la mort d'Arius, tandis que lui-même se trouvait en exil à Trèves, preuve que la lettre fut composée en 358. Les plus importantes restent cependant les quatre lettres à Sérapion sur le Saint-Esprit (cf. plus haut, p. 95), qui représentent le premier véritable traité sur ce sujet et révèlent l'estime réciproque qui existait entre les deux évêques comme la fréquence de leurs échanges. Ajoutons à cela qu'Athanase, en 356, envoya Sérapion avec quatre autres évêques à la cour de Constance, pour réfuter les calomnies du parti arien et se concilier le législateur. Sous ce même empereur, Sérapion fut chassé de son siège et souffrit comme « confesseur ». On ne connaît pas la date exacte de sa mort. Épiphane nous apprend (*Haer.*, 73, 26) qu'un certain Ptolémée participa en 359 au synode de Séleucie en qualité d'évêque de Thmuis, mais il serait téméraire d'en conclure que Sérapion était mort à cette date, car il semble plutôt que ce Ptolémée fut un usurpateur, et Sérapion en exil. De plus, un fragment d'une lettre d'Apollinaire à Sérapion, chez le pseudo-Léonce (*Adv. fraudes Apollinaristarum*) mentionne une communication envoyée par Athanase à Corinthe sur la question christologique, qui paraît être tout simplement sa lettre à Épictète (cf. plus haut, p. 97), dont la date rend impossible la mort de Sérapion avant l'automne de 359. Si Lietzmann (*Apollinaris*, p. 279) fixe à tort la composition de cette lettre en 370, il reste assez de preuves pour affirmer que Sérapion ne mourut qu'après 362.

Etudes : G. Bardy, DTC 14 (1941) 1908. — H. Döerries, PWK Suppl. 8 (1956) 1260-1267.

SES ÉCRITS

Saint Jérôme (*De vir. ill.*, 99) rapporte que Sérapion écrivit un excellent traité contre les manichéens (cf. plus loin, p. 501), un autre sur les titres des psaumes, et d'utiles épîtres à diverses personnes. Le traité sur les psaumes est perdu, mais celui contre les manichéens vient d'être retrouvé en entier.

1. *Contre les manichéens.*

L'histoire de son texte est compliquée. Il fit sa première apparition dans les *Antiquae Lectiones* de Canisius (vol. 5, Ingolstadt, 1608), dans une traduction latine du jésuite espagnol Francisco de Torres. La première édition grecque fut préparée par J. Basnage, à partir d'un manuscrit unique du XVII[e] siècle, conservé à la *Stadtbibliothek* de Hambourg, qui contenait également le traité de Titus de Bostra contre les manichéens. Ce manuscrit resta la base de tous les textes grecs imprimés, jusqu'au jour où le cardinal Pitra attira l'attention sur un codex du XI[e] siècle de la *Biblioteca di San Carlo* à Gênes, contenant, comme le manuscrit de Hambourg, une copie fragmentaire du traité de Sérapion, suivie des livres 1-3 du *Contra Manichaeos* de Titus. Ce dernier manuscrit se révéla l'archétype de celui de Hambourg ainsi que de deux autres de Rome, respectivement du XVII[e] et du XVIII[e] siècle. Le même codex conduisit en outre A. Brinkmann à faire une importante découverte. Aucun exemplaire du traité de Sérapion n'étant complet, A. Brinkmann démontra, par une adroite analyse du volume de Gênes, que l'ouvrage y avait été disposé de façon désordonnée à une époque très ancienne, par la faute d'un relieur qui avait dérangé les trois quarts des folios. Seule une feuille avait disparu ; le reste se trouvait dispersé dans le traité de Titus. Ainsi Brinkmann parvint-il à reconstituer l'ensemble du traité de Sérapion, prouvant en même temps que Migne (MG 40, 900-924) ne donne que le quart de l'original. On en resta là jusqu'en 1924, où fut publié par Eustratiades et Arkadios le catalogue de la biblio-

thèque du monastère de Vatopedi sur le Mont Athos, qui recensait un manuscrit du XII[e] siècle encore inconnu, contenant, entre autres écrits patristiques, le traité complet de Sérapion *Contre les manichéens*. Une année plus tard, R. P. Casey obtint un fac-similé, et les déductions de Brinkmann s'avérèrent remarquablement exactes, car le texte les confirma, comblant en outre la lacune causée par la perte de la première feuille. Enfin, en 1931, Casey publia une nouvelle édition basée sur le codex de l'Athos et sur celui de Gênes, et pour la première fois le traité de Sérapion fut rendu en entier aux chercheurs modernes.

Cette découverte permet aussi de comprendre pourquoi saint Jérôme appelle le traité un *egregius liber*, et pourquoi son auteur reçut le surnom de *scholasticus*. Nous y trouvons en effet la preuve manifeste de son érudition rhétorique, philosophique et théologique. S'il n'entend pas réfuter le système manichéen tout entier, comme Alexandre de Lycopolis et plus tard saint Augustin, et s'il se limite à la critique des points principaux, en particulier de la théorie dualiste d'un bon et d'un mauvais principe, et des objections contre l'Ancien Testament et une partie du Nouveau, il fait preuve d'une grande habileté et d'une grande finesse lorsqu'il démontre l'illogisme et l'inconsistance des dogmes fondamentaux du manichéisme.

On observera, à propos de sa doctrine christologique, que, malgré ses relations amicales avec saint Athanase, il n'use pas du terme nicéen *homoousios* pour le Fils de Dieu, mais du simple *homoios* (48, 20, etc.). Nous rencontrons *homoousios* en 27, 6, où l'auteur affirme que les créatures ne sont pas de la même substance que le Créateur (*homoousia*). Il apparaît dans 25, 13-18 et 37, 11-13 que l'Évangile de saint Marc occupe la première place dans le canon de Sérapion, et celui de saint Matthieu la seconde. Nous trouvons dans 11, 1, etc., l'une des plus anciennes références au culte chrétien des reliques. Les chapitres 29 et 30 traitent des rapports entre les démons et les abîmes (voir Luc, 8, 31). Bien que Sérapion considère les abîmes de l'Évangile comme un lieu de châtiment et de torture, leur destination principale est, à son avis, de servir de remède pour le pécheur (30, 1-5), et leur existence ne se

justifie que pour le modérer et l'éclairer (30, 9). Ce concept de l'enfer semble influencé par Origène.

Edition : R. P. Casey, Serapion of Thmuis against the Manichees (HTS 15). Cambridge (Mass.), 1931.

Etudes : A. Brinkmann, Die Streitschrift des Serapion von Thmuis gegen die Manichäer : SAB (1894) 479-491. — R. P. Casey, The Text of the Anti-Manichaean Writings of Titus of Bostra and Serapion of Thmuis 21 (1928) 97-111. — A. Peters, Het tractaat van Serapion van Thmuis tegen de Manichaeën : SE 2 (1949) 55-94.

2. *L'Euchologe.*

Un unique manuscrit du XI[e] siècle (n° 149), appartenant au monastère de la Laure sur le Mont Athos, contient un ***euchologe*** ou sacramentaire, attribué à Sérapion, évêque de Thmuis. Cette collection, qui comprend trente prières, est certainement d'origine égyptienne et remonte, sous sa forme présente, au IV[e] siècle, probablement avant 350. Le nom de Sérapion y figure dans les en-têtes de la première et de la quinzième prières, mais les autres sont de la même main, comme le révèlent leur terminologie et leur contenu. Dix-huit se rapportent à la liturgie eucharistique, sept au baptême et à la confirmation, trois à l'ordination, deux à la bénédiction des huiles et aux funérailles. Les trente prières sont suivies dans le manuscrit d'une *Lettre sur le Père et le Fils*, de caractère dogmatique.

La prière de l'oblation est une anaphore, comprenant la préface suivie du *Sanctus*, l'oblation et le récit de l'Institution, l'invocation du Logos, l'intercession pour les vivants, celle pour les défunts, la récitation des Diptyques et la prière pour ceux qui ont offert.

Cette anaphore présente plusieurs points très curieux. Elle constitue d'abord le premier témoignage certain de la présence du *Sanctus* dans la liturgie eucharistique. Le passage du *Sanctus* aux paroles de l'Institution est un trait typique de la liturgie égyptienne ultérieure. Mais le fait le plus étonnant est l'insertion, entre les paroles de l'Institution sur le pain et celles sur la coupe, d'une prière pour l'unité de l'Église, tirée de la *Didachè* (9, 4). Il est vrai que plusieurs

phrases de la préface s'accordent mot pour mot avec la liturgie connue sous le nom de saint Marc. D'autre part, un examen minutieux révèle dans cette anaphore beaucoup de particularités. Plusieurs passages présentent une coloration à prédominance spéculative et théologique, plus spécifiquement « gnostique », qui n'a pas de fondement dans la tradition ancienne, mais représente l'apport personnel de Sérapion. Celui-ci montre une indépendance audacieuse : il crée des prières nouvelles et insère des révisions de formes chrétiennes primitives. Son canon eucharistique ne représente donc, malgré son intérêt dans l'histoire de la liturgie, qu'un témoin de seconde classe pour la tradition. Il semble même que l'épiclèse du Logos soit l'œuvre de Sérapion, car les patriarches d'Alexandrie, Pierre et Théophile, affirment qu'Athanase et les liturgies d'Alexandrie n'ont jamais connu de prière demandant la venue du Logos sur le pain et la coupe. On peut cependant en retrouver la trace, car elle offre des analogies avec les prières eucharistiques gnostiques.

La *Lettre sur le Père et le Fils*, qui suit immédiatement dans le manuscrit les trente prières de l'*Euchologe*, est anonyme. G. Wobbermin croit devoir l'attribuer à Sérapion, quoiqu'elle diffère par le style de son traité *Contre les manichéens* et de son *Euchologe*. La doxologie finale, « au Dieu invisible et sage, honneur et puissance, grandeur et magnificence, maintenant et à jamais, comme il était, est et sera dans les générations des générations, et les siècles sans âge et incorruptibles des siècles. Amen », s'écarte beaucoup des doxologies strictement trinitaires, adressées à Dieu par le Christ dans le Saint-Esprit, que l'on trouve formulées de façon presque identique à la fin de toutes les prières du sacramentaire de Sérapion. L'auteur de la *Lettre* a une notion confuse de la troisième personne. Suivant « les saints docteurs de l'Église catholique et apostolique », il veut prouver que le Fils est coéternel au Père. Il est très probable qu'il appartienne à une génération plus ancienne d'adversaires de l'arianisme.

Le manuscrit contenant l'*Euchologe* fut découvert par A. Dimitrijewsky, qui publia aussi la première édition en 1894. G. Wobbermin en donna une seconde édition quatre ans plus tard, ignorant l'existence de la première. D'autres

éditions furent préparées par F. E. Brightman, qui restitua la suite correcte des prières, et par F. X. Funk.

Editions : A. Dimitrijewsky, Ein Euchologium aus dem 4. Jahrhundert, verfasst von Sarapion, Bischof von Thmuis. Kiev, 1894. — G. Wobbermin, Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens nebst einem dogmatischen Brief des Bischofs Serapion von Thmuis (TU 18, 3^b). Leipzig, 1898. — F. E. Brightman, The Sacramentary of Serapion of Thmuis : JThSt 1 (1900) 88-113, 247-277. — F. X. Funk, Didascalia et Constitutiones Apostolorum II. Paderborn, 1905, 158-195 (avec traduction latine). — *Prières eucharistiques* : J. Quasten, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima (FP 7). Bonn, 1935, 48-67.

Traductions : Anglaise : J. Wordsworth, Bishop Serapion's Prayer-book. An Egyptian Sacramentary dated probably about A. D. 350-356, traduit sur l'édition de G. Wobbermin (SPCK). Londres, 1899, 2e éd., révisée, 1923. — *Allemande* : R. Storf, BKV² 5 (1912) 135-157. — *Française* : A. Hamman, Prières des premiers chrétiens. 17e édit. Paris, 1952, 179-200.

Etudes : P. Drews, Ueber Wobbermins « Altchristliche liturgische Stücke aus der Kirche Aegyptens » : ZKG 20 (1900) 291-328, 415-441. — A. Baumstark, Die Anaphora von Thmuis und ihre Ueberarbeitung durch den hl. Serapion : RQ 18 (1904) 123-142. — T. Schermann, Aegyptische Abendmahlsliturgien in ihrer Ueberlieferung dargestellt (StGKA 6, 1-2). Paderborn, 1912, 100-114. — L. Duchesne, Origines du culte chrétien. 5e éd. Paris, 1925, 76-81. — H. Lietzmann, Messe und Herrenmahl. Bonn, 1926, 186-197. — P. Batiffol, L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation (Études d'hist. et de théologie positive, sér. 2) 9e éd. Paris, 1930, 311-317. — H. Leclercq, DAL 11 (1933) 606-612. — B. Capelle, L'anaphore de Sérapion. Essai d'exégèse : Mus 49 (1946) 425-443. — G. Dix, The Shape of the Liturgy. 4e impr. Westminster, 1949, 162-172. — P. E. Rodopoulos, The Sacramentary of Serapion : Theologia (Athènes) 28 (1957) 252-275, 420-439, 578-591; 29 (1958) 45-54, 208-217.

3. *Lettres*.

Il ne subsiste qu'un petit nombre des « épîtres utiles adressées à différentes personnes » que saint Jérôme attribue (*De vir. ill.*, 99) à Sérapion. Le cardinal Mai en découvrit deux : l'une, un mot rapide de consolation adressé à un certain évêque Eudoxius malade; l'autre, plus longue, une lettre d'encouragement aux moines d'Alexandrie, où l'auteur emploie l'expression de « Trinité consubstantielle » (ὁμοούσιος τριάς). Cependant, un fragment grec publié par le cardinal Pitra (*Analecta sacra*, 2, Paris, 1884, Proleg. XL; *Analecta sacra*

et classica, I, Paris, 1888, 47) atteste l'existence autrefois d'une collection de vingt-trois lettres, dont quelques-unes, nous pouvons l'espérer, seront retrouvées. Ainsi Draguet publia récemment une lettre adressée par Sérapion à des disciples de saint Antoine l'ermite, à l'occasion de la mort de celui-ci (356). Une version arménienne publiée en 1885 ne donnait que la moitié du texte, mais la version syriaque découverte par Draguet apporte l'épître complète, qui paraît authentique. Les deux traductions sont tirées d'un original grec disparu.

Editions : MG 40, 923-942 réimprime les deux lettres publiées par Mai, Classici auctores 5. Rome, 1883, 364-365 et Spicilegium Romanum 4, Rome, 1840, Praef. 45-67. — R. DRAGUET, Une lettre de Sérapion de Thmuis aux disciples d'Antoine (A. D. 356) en version syriaque et arménienne : Mus 64 (1951) 1-25, donne le texte des deux versions, une traduction française et un commentaire.

Les extraits syriaques d'une *Homélie sur la virginité*, une *Lettre aux confesseurs* et un court fragment dogmatique publié par Pitra (*Analecta sacra*, 4, Paris, 1883, 214-215, 443-444) sont d'authenticité douteuse. Devreesse a publié des fragments d'un commentaire sur la Genèse. La *Vie de Jean le Baptiste* conservée dans une version arabe et attribuée à un évêque égyptien du nom de Sérapion ne peut être authentique.

Editions : R. DEVREESSE, Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque : RBibl (1935) 181. — La Vie de Jean-Baptiste a été éditée et traduite en anglais par A. MINGANA, Bulletin of the John Rylands Library 11 (1927) 342-349, 438-491, réimprimée dans Woodbrook Studies 1. Cambridge, 1927, 234-287, cf. 138-145. Traduction allemande : R. BOOS, Goetheanum 6 (1927) 318-320.

DIDYME L'AVEUGLE

Didyme, surnommé « l'Aveugle », l'un des chefs de l'école catéchétique d'Alexandrie au IVe siècle, naquit vers 313, et devint aveugle à l'âge de quatre ans, d'après le témoignage de Palladius (*Hist. Laus.*, 4). L'estime qui l'entoura durant toute sa vie s'explique en partie par l'admiration spontanée

de l'homme qui, malgré le terrible handicap de la cécité, réussit à acquérir une immense érudition, sans avoir jamais fréquenté l'école ni appris à lire. Didyme fut un véritable prodige de science encyclopédique, mais il n'était pas à quelque degré une intelligence brillante ou originale. Il se tint à l'écart des controverses religieuses contemporaines, tout en exerçant une influence profonde sur la pensée théologique de son époque. Athanase n'hésita pas à lui confier la lourde responsabilité de diriger l'école catéchétique d'Alexandrie (Rufin, *Hist. eccl.*, 2, 7), dont il fut le dernier grand maître, puisque la célèbre école fut fermée peu après sa mort. Ses disciples les plus connus sont saint Jérôme et Rufin. Le premier cite constamment Didyme comme son *maître* (*Epist.*, 50, 1 ; 84, 3 ; *comm. in Osee Proph.*, prol. ; *comm. in epist. ad Ephes.*, prol.), loue son enseignement et atteste son influence sur les théologiens de l'époque, tant à l'Ouest qu'à l'Est (*Liber de Spir. Sancto*, Praef. ad Paulin.). Le second l'appelle « prophète » et « homme apostolique » (Rufin, *Apol. in Hier.*, 2, 25). Si Didyme attira ses contemporains par son érudition, son ascèse ne joua pas un moindre rôle dans sa renommée, car il mena une vie quasi érémitique. Saint Antoine, le père du monachisme, le vit plusieurs fois dans sa cellule, et Palladius lui fit quatre visites en l'espace de dix ans (*Hist. Laus.*, 4). Il avait quatre-vingt-cinq ans lorsqu'il mourut vers 398.

Monographies : J. LEIPOLDT, Didymus der Blinde von Alexandria (TU 29, 3). Leipzig, 1905. — G. BARDY, Didyme l'Aveugle. Paris, 1910. — W. J. GAUCHE, Didymus the Blind, an Educator of the Fourth Century. Diss. Washington, 1934. — L. DOUTRELEAU, Vie et survie de Didyme l'aveugle du IVe siècle à nos jours : Les Mardis de Dar El-Salam 46-47 (1959) 33-92.

I. SES ŒUVRES

Son extraordinaire érudition, qui fit l'admiration de ses contemporains, s'exprima dans un grand nombre d'écrits. D'après Palladius (*l. c.*), « il interpréta mot à mot l'Ancien et le Nouveau Testament, et telle fut l'attention qu'il accorda à la doctrine, exposant celle-ci avec subtilité et sûreté, qu'il surpassa tous les anciens par sa science ». Ce jugement s'accorde

exactement avec la relation de saint Jérôme, qui qualifie ses œuvres de *plura et nobilia* et mentionne, en plus des commentaires sur un grand nombre de livres bibliques, des traités comme le *De Spiritu Sancto*, le *De Dogmatibus* et deux livres *Contra Arianos*, ajoutant à la fin de son énumération : « ... et beaucoup d'autres choses dont la relation nécessiterait elle-même un ouvrage » (*De vir. ill.*, 109).

Il ne subsiste malheureusement qu'une infime partie de cette énorme production littéraire, car un nuage de suspicion a plané sur le nom et la réputation de Didyme durant les controverses origénistes. N'avait-il pas osé défendre l'orthodoxie complète du grand maître alexandrin et celle de son *De principiis* ! Il ne faut donc pas s'étonner de le voir condamné au VIe siècle et plus tard, pour avoir cru à la préexistence des âmes et à l'apocatastase. Les évêques du cinquième concile général de Constantinople, en 553, anathématisèrent pour ces doctrines Origène, Didyme et le diacre Évagre le Pontique. En conséquence, presque toutes les œuvres de Didyme ont disparu.

Edition : MG 39, 131-1818. Bien qu'elle représente l'unique édition réunissant ses œuvres, elle reste très incomplète. Un examen sérieux des chaînes apporterait d'autres textes. K. Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. Münster, 1933, 1-45, présente une nouvelle édition critique d'un grand nombre de fragments exégétiques.

1. *Sur la Trinité.*

Parmi celles qui nous sont parvenues, figure heureusement son œuvre principale, les trois livres *Sur la Trinité* (Τὰ περ τριάδος τρία βιβλία), qu'il composa entre 381 et 392, et dont nous devons peut-être la conservation à l'absence de la tare origéniste, puisque Jérôme lui-même reconnaît : « Certe in Trinitate catholicus est » (*Lib. II adv. Rufin.*, 16). Denys ? s'accorde tout à fait avec Athanase pour défendre la consubstantialité des trois personnes divines ; il rejette tout subordinatianisme et répond à la fin aux objections des ariens et des Macédoniens. Le premier livre traite du Fils, le second du Saint-Esprit, le troisième résume les précédents et discute les principaux passages bibliques sur lesquels les adversaires

appuyaient leurs conclusions. Ce traité révèle l'extraordinaire érudition biblique de son auteur, mais ne représente qu'une vaste collection de textes scripturaires étudiés parfois avec une réelle profondeur, parfois aussi détournés de leur sens.

Edition : MG 39, 269-992. Morceaux choisis : EP 1068-1076.

Etudes : T. Schermann, Lateinische Parallelen zu Didymus (*De Trinitate* 2, 14) : RQ 16 (1902) 232-242 (chez Tertullien et Ambroise). — A. Jahn et J. Draeseke, Zur Schrift über die Trinität : Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie 45 (1902) 410-415, traite des citations des poètes grecs. — H. R. Smythe, The interpretation of Amos IV, 13 in St. Athanasius and Didymus : JThSt N. S. 1 (1950) 158-168 (*De Trinitate* 3, 31). — L. Doutreleau, Le *De Trinitate* est-il l'œuvre de Didyme l'Aveugle ? : RSR 45 (1957) 514-557. Cf. L. Koenen, Ein theologischer Papyrus der Kölner Sammlung : Archiv für Papyrusforschung 17 (1960) 61-105 (arguments en faveur de l'attribution à Didyme contre Doutreleau).

2. *Sur le Saint-Esprit.*

Dans son *De Trinitate*, Didyme renvoie deux fois (3, 16, 21) à son traité *Sur le Saint-Esprit* (Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος λόγος), dont le texte grec original est perdu, mais dont subsiste une version latine, préparée par saint Jérôme à la suggestion du pape Damase entre 384 et 392 (ML 39, 1031-1086). Saint Ambroise utilisa le texte grec en 381 pour son *De Spiritu Sancto*, ce pourquoi Jérôme l'accuse de plagiat dans l'introduction de sa version latine. On peut donc conclure que le traité de Didyme est antérieur à 381. Il représente une des meilleures études sur la question au IVe siècle. La première partie (ch. 4-29) démontre que le Saint-Esprit n'est pas une créature, mais consubstantiel au Père et au Fils ; la seconde (ch. 30-59) examine les textes scripturaires qui confirment la doctrine catholique et permettent de réfuter les objections des pneumatomaques. Mise à part la traduction inadmissible des termes et des expressions concernant la Trinité, la version de saint Jérôme est si fidèle qu'elle va même jusqu'à répéter les erreurs de citations.

Editions : Version latine : MG 39, 1031-1086. ML 23, 101-154. — Une nouvelle éd. crit. sera bientôt publiée : G. Bardy, Didyme, Traité du Saint-Esprit. Texte, introduction, traduction et notes (SCH). — Morceaux choisis : EP 1066-1067.

Traductions : Française : G. Bardy, l. c. — *Allemande :* G. Crone, Didymus, Der Heilige Geist, erläutert. Steyl, 1939.

Etudes : T. Schermann, Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius in ll. III de Spir. S. Munich, 1902, 87-92. — E. Stolz, Didymus, Ambrosius, Hieronymus : ThQ 87 (1905) 371-401, avec une bonne étude sur la valeur de la traduction de Jérôme. — B. Altaner, Augustinus und Didymus der Blinde. Eine quellenkritische Untersuchung : VC 5 (1951) 116-120, prouve qu'Augustin connaissait le *De Spiritu Sancto.* — A. Quattrone, La pneumatologia nel trattato De Spiritu Sancto di Didimo Allessandrino : Regnum Dei 8 (1952) 82-88, 140-152; 9 (1953) 81-88. — E. Staimer, Die Schrift « De Spiritu Sancto » von Didymus dem Blinden von Alexandrien. Diss. theol. Munich, 1960.

3. *Contre les manichéens.*

Ce traité, conservé en grec, comprend dix-huit courts chapitres. Dans sa forme actuelle, l'introduction est mutilée, et il semble que le texte ne représente qu'un extrait d'un ouvrage plus important. Il paraît cependant authentique, car Didyme polémique aussi contre les manichéens dans son *De Trinitate,* son *De Spiritu Sancto* et ses commentaires bibliques. Rien n'indique l'influence du traité du même nom (cf. plus haut, p. 127), composé par Sérapion, quoique Didyme semble le connaître.

Edition : MG 39, 1085-1110. Selection : EP 1077.

Traduction : Espagnole : M. Parpal, Obras escogidas de Patrologia griega. Barcelona, 1916.

4. *Ouvrages dogmatiques perdus.*

a. *De dogmatibus et contra Arianos.*

Dans son *De Trinitate,* Didyme ne renvoie pas moins de quatorze fois à un autre ouvrage de sa main, qu'il appelle πρῶτος λόγος, le *Premier Discours,* que l'on crut longtemps perdu, mais qu'il faut probablement identifier aux deux livres *De dogmatibus et contra Arianos* mentionnés par saint Jérôme (*De vir. ill.,* 109), ainsi qu'aux quatrième et cinquième livres ajoutés au *Contra Eunomium* de saint Basile par beaucoup de manuscrits et la plupart des éditions imprimées (cf. plus loin, p. 303). Bien que cette partie surajoutée fût attribuée à saint Basile dès le Ve siècle, elle n'appartient certainement pas à ce dernier. Elle présente par contre beaucoup de traits communs avec le *De Trinitate* et le *De Spiritu Sancto* de Didyme, et, qui plus est, bien qu'elle ne paraisse qu'un résumé ou un extrait, son texte correspond aux quatorze allusions contenues dans le *De Trinitate.* L'original non abrégé doit être antérieur à 392, l'année de la publication du *De viris illustribus* de saint Jérôme. On peut croire aussi que Didyme, dans son *De Spiritu Sancto* 32, pense à ce même ouvrage, lorsqu'il parle d'un *Dogmatum volumen* comme d'un de ses précédents écrits.

Editions : MG 29, 671-681. — J. Draeseke, Apollinarios von Laodicea (TU 7, 3-4). Leipzig, 1892, 205-251.

Etudes : F. X. Funk, Die zwei letzten Bücher der Schrift Basilius' des Gr. gegen Eunomius : Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen 2. Paderborn, 1899, 291-329, attribuait les deux livres à Didyme. — J. Leipoldt, l. c. 26-31, souleva des objections, auxquelles Funk répondit dans Kirchengeschichtl. Abh. und Unters. 3. Paderborn, 311-323. Bardy, l. c. 23-27, s'accorde avec Funk. Enfin J. Lebon, Le Pseudo-Basile (*Adv. Eunom. IV-V*) est bien Didyme d'Alexandrie, Mus 50 (1937) 61-83, démontra que Didyme doit être l'auteur.

b. *Sectarum volumen.*

Il ne reste rien de son *Sectarum volumen* mentionné dans le *De Spiritu Sancto* 5 et 21, où Didyme expliquait entre autres que le Saint-Esprit ne reçoit pas la sagesse, mais est lui-même la sagesse.

c. *La Défense d'Origène.*

D'après Socrate (*Hist. eccl.,* 4, 25), Didyme consacra un ouvrage à la défense et à l'exposition du *De principiis* d'Origène, dont il ne reste rien. Il y expliquait qu'Origène avait été mal compris par les simples, qui étaient incapables de comprendre ses idées. Saint Jérôme rapporte que Didyme interprétait de façon orthodoxe la doctrine trinitaire d'Origène, mais n'hésitait pas à accepter ses autres erreurs sur le péché des anges, la pré-existence des âmes, l'apocatastase, etc.

(*Adv. Rufin.*, 1, 6; 2, 16). Le même Jérôme mentionne un autre traité de Didyme, montrant des tendances origénistes, composé à la suggestion de Rufin qui résida en Égypte de 371 à 377. Dans ce traité, Didyme répondait à la question : « *Quare moriantur infantes, cum propter peccata corpora acceperint ?* », en expliquant : « *non eos multa peccasse et ideo corporum carceres tantum eis tetigisse sufficere* » (Jérôme, *Adv. Rufin.*, 3, 28).

d. Saint Jean Damascène mentionne deux autres écrits de Didyme, *Ad philosophum* et *De incorporeo*, dont il donne quelques brèves citations dans ses *Sacra Parallela* (MG 96, 248, 524). On ne sait rien d'autre à leur sujet.

e. K. Holl prête à Didyme le petit livre *Adversus Arium et Sabellium*, qui figure parmi les œuvres de Grégoire de Nysse (MG 45, 1281-1302). Son opinion a trouvé l'appui de J. Leipoldt, mais non celui de Bardy, qui fait observer que, si Holl a démontré que l'ouvrage n'est pas de Grégoire, il n'a pas établi son appartenance à Didyme.

Etudes : K. HOLL, Ueber die Gregor von Nyssa zugeschriebene Schrift Adv. Arium et Sabellium : ZKG 25 (1904) 380-398. Réimprimé : K. HOLL, Gesammelte Aufsätze II. Tübingen, 1928, 298-309. — J. LEIPOLDT, l. c. 9. — G. BARDY, l. c. 17, etc.

f. A. Günthör tient Didyme pour l'auteur des sept *Dialogues pseudo-athanasiens* (cf. plus haut, p. 61), opinion qu'il n'est pas le premier à défendre, car E. Stolz l'avait déjà soutenue. D'autres ont songé à Maxime le Confesseur, Théodoret de Cyr, Apollinaire de Laodicée ou Diodore de Tarse. Günthör étudie l'exégèse, la théologie, spécialement la terminologie trinitaire et le style de ces dialogues, et conclut que seul Didyme a pu les écrire. Son hypothèse a rencontré approbation et opposition : W. Dietsche l'admet, tandis que H. Rahner la met gravement en doute.

Études : E. STOLZ, Didymus, Ambrosius, Hieronymus : ThQ 87 (1905) 371-401. — F. LOOFS, Zwei Makedonische Dialoge : SAB (1914) 526-551. — A. SEGOVIA, Contribución al estudio de la tradición manuscrita del Pseudo-atanasiano « Dialogo I contra un Macedoniano o Pneumatomaco » : Archivo Teológico Granadino 1 (1938) 87-107. — A. GÜNTHÖR, Die sieben pseudo-athanasianischen Dialoge, ein Werk Didymus' des Blinden von Alexandrien. Rome, 1941. Cf. H. RAHNER, ZkTh 65 (1941) 111, etc. — B. DIETSCHE, L'héritage littéraire de Didyme l'Aveugle : RSPT 2 (1941-1942) 380-414. — L. BÉRANGER, Études sur la christologie du « De Trinitate ». Thèse Théol. Lyon, 1960, 101-102 (l'âme du Christ dans le 7e Dialogue).

g. W. Dietsche attribue aussi à Didyme le traité *Sur la vision des Séraphins* que G. Morin édita dans les *Anecdota Maredsolana* III, 3, 103-122, mais B. Altaner ne souscrit pas à cette hypothèse et suggère comme auteur Théophile d'Alexandrie (cf. plus loin, p. 160).

Editions : Edition princeps : A. M. AMELLI. S. Hieronymi Stridonensis presb. tractatus contra Origenem de visione Isaiae. Monte Cassino, 1901. — Nouvelle édit. G. MORIN, Anecdota Maredsolana III, 3 (1903) 103-122. Amelli et Morin considèrent saint Jérôme comme l'auteur.

Etudes : F. DIEKAMP, Literarische Rundschau für das katholische Deutschland 27 (1901) 293, etc., fut le premier à considérer Théophile d'Alexandrie comme le véritable auteur. — W. DIETSCHE, Didymus von Alexandrien als Verfasser der Schrift über die Seraphenvision. Untersuchungen zur Urheberschaft des sogenannten Anecdoten von Amelli. Freiburg i. B., 1942. — B. ALTANER, Wer ist der Verfasser des Tractatus in Isaiam VI, 1-7? : ThR 42 (1943) 147-151. — L. CHAVOUTIER, Un Libellus pseudo-ambrosien sur le Saint-Esprit : SE 11 (1960) 176; *idem*, Querelle origéniste et controverses trinitaires à propos du tractatus Contra Originem de visione Isaiae : VC 14 (1960) 9-14 (l'auteur le plus favorisé est Théophile d'Alexandrie).

5. *Œuvres exégétiques.*

a. *Ancien Testament.*

D'après saint Jérôme, Didyme composa des commentaires sur les psaumes, Job, Isaïe, Osée et Zacharie. Cassiodore en mentionne un autre sur les Proverbes (*Inst. div. litt.*, 5). Aucun n'a survécu en entier, mais les *chaînes* en donnent de nombreux fragments. D'autre part plusieurs des papyri trouvés à Toura en Égypte en 1941 contiennent de longs extraits de ses commentaires sur la Genèse, Job et Zacharie, que O. Guérand et J. Scherer éditent actuellement.

Etudes : G. Bardy, Du nouveau sur Didyme l'Aveugle : Science religieuse. Travaux et recherches, 1944, 247-250. — H. C. Puech, Les nouveaux écrits d'Origène et de Didyme découverts à Toura : RHPR 31 (1951) 293-329. — L. Doutreleau et J. Aucagne, Que savons-nous aujourd'hui des papyrus de Toura ? : RSR 43 (1955) 161-193, donne une édition et une traduction française des extraits du troisième livre du commentaire sur Zacharie. Le papyrus contient un si grand nombre de fragments de cet ouvrage que le texte en sera presque complet. Il vient d'être édité avec une traduction française par L. Doutreleau in SCH 83, 84, 85, Paris, 1962. Cf. L. Koenen, Ein theologischer Papyrus der Kölner Sammlung. Kommentar Didymus' des Blinden zu Zacharias IX, 11 und 16 : Archiv für Papyrusforschung 17 (1960) 61-105 (texte critique et commentaire). — L. Doutreleau, Ce que l'on trouvera dans l'*In Zachariam* de Didyme l'Aveugle : SP III (TU 78). Berlin, 1961, 183-195.

Le commentaire sur les psaumes dont parle saint Jérôme (*De vir. ill.*, 109; *Epist.*, 112, 20) devait être un ouvrage monumental. Les nombreuses citations conservées donnent une idées de la méthode exégétique allégorico-mystique de Didyme, qui se montre par là le fidèle disciple d'Origène. Comme ce dernier, il s'intéresse aussi à la critique textuelle et compare les différents manuscrits des Septante ainsi que des Hexaples, mais le souci de la leçon exacte ne l'empêche pas de s'adonner très librement à l'interprétation figurative. Il croit que l'Ancien Testament contient partout un important message chrétien, et que chaque psaume se rapporte au Christ.

Du commentaire sur les Proverbes, il ne subsiste qu'un petit nombre de fragments. Épiphane le scolastique le traduisit, à la suggestion de Cassiodore (*l. c.*), mais sa version est totalement disparue.

Le commentaire sur Isaïe ne comprenait pas moins de dix-huit volumes, quoiqu'il ne traitât que d'Isaïe, 40-66, section que Didyme regardait comme un livre de ce prophète (Jérôme, *De vir. ill.*, 109; *Prol. comm. in Is. proph.*).

Textes : Fragmenta *in Genesin et Exodum* : MG 39, 1111-1115; *in Regum* 1. 2. : MG 39, 1115-1120; *in Job* : MG 39, 1119-1154; *in Psalmos* : MG 39, 1155-1616, 1617-1622; *in Proverbia* : MG 39, 1621-1646. La collection des fragments de Migne n'est pas complète. Pour d'autres fragments, voir : M. Faulhaber, Hohelied-, Proverbien- und Predigerkatenen. Vienna, 1902, 168. — J. Leipoldt, l. c. 17-21 et 148. — G. Bardy, Didyme l'Aveugle. Paris, 1910, 44-48. — R. Devreesse, Chaînes exégétiques grecques : DB Suppl. I (1928) 1125, etc.; *idem*, Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque : RBibl (1935) 181-186. Fragmenta *in Genesin et Exodum*. — H. C. Puech, l. c.

Etudes : L. Mariès, Un commentaire de Didyme publié sous le nom de Diodore : RSR 5 (1914) 73-78, 246-251, traite des scholia sur les psaumes, que le cardinal Mai avait attribués à Diodore de Tarse, mais qui appartiennent manifestement à Didyme.

b. *Nouveau Testament*.

Didyme composa des commentaires sur les évangiles de saint Matthieu et de saint Jean, sur les Actes des Apôtres, I et II Corinthiens, les Galates et les Éphésiens. Saint Jérôme utilisa son commentaire sur saint Matthieu en interprétant lui-même cet évangéliste (*De vir. ill.*, 109; *Comm. in evang. Matth.*, prol.), et c'est tout ce que nous en savons. Il reste un petit nombre de fragments de son interprétation du quatrième Évangile (MG 39, 1645-1654).

Des citations du commentaire de Didyme sur les Actes survivent dans un grand nombre de *chaînes* ainsi que dans le commentaire du même livre par Théophylacte. L'édition de Migne est loin d'être complète (MG 39, 1653-1678), car J. A. Cramer donne trente nouveaux extraits dans les *Catenae Graecorum patrum in Novum Testamentum*, Oxford, 1844, t. III, 21, 90, 187-413. A en juger par le nombre des citations, l'original doit avoir été de dimensions considérables.

Il restait très peu de chose de son commentaire sur I Corinthiens (une citation dans l'*Epist.* 119, 5, de Jérôme), jusqu'à la publication par K. Staab de trente-huit fragments, tirés du *Codex Athous Pantokrat.* 28, qui restituent la majeure partie des notes de Didyme sur les chapitres 15 et 16 de I Corinthiens. Le même manuscrit et le *Cod. Vat.* 762, donnent des fragments de son commentaire sur II Corinthiens.

Edition : K. Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt. Münster, 1933, 6-14. Fragments sur I Corinthiens, 14-44. Fragments sur II Corinthiens. MG 39, 1677-1732 est incomplet et fondé sur le seul Cod. Vat. 762. Staab publie, p. 1-6, un long fragment qui n'appartient pas à un commentaire, mais probablement à son traité *Contre les manichéens*.

Son commentaire sur les Galates, écrit avant 387, servit de

source à saint Jérôme (*Ep.*, 112, 4; *Comm. in Epist. ad Gal.*, prol.), qui puisa aussi à son bref commentaire sur les Éphésiens en interprétant lui-même cette épître (Jérôme, *Adv. Rufin.*, 1, 16, 21; *Comm. in Epist. ad Ephes.*, prol.), mais il ne subsiste rien de ces ouvrages.

Cassiodore mentionne une *Expositio septem canonicarum* (i. e. *catholicarum*) *epistolarum* de Didyme, traduite en latin par Épiphane le Scholastique (*Inst. div. litt.*, 8). Nous possédons cette version (MG 39, 1749-1818), tandis qu'il ne subsiste que de rares fragments de l'original (MG, *l. c.*; Cramer, *l. c.*, VIII, 2, 30, 52, 63; 22, 65). On a beaucoup discuté l'authenticité de ce commentaire. E. Klostermann a montré que plusieurs passages de la version latine figurent dans l'édition des fragments grecs de Cramer sous les noms d'Origène, de Jean Chrysostome et de Sévère d'Antioche. Il est donc apparu que l'ouvrage attribué à Didyme par Cassiodore et Épiphane le Scholastique pouvait être une *chaîne*, puisant à des traités exégétiques grecs de divers auteurs, et ne remontant pas au-delà du VI[e] siècle. Cependant, l'étude minutieuse de K. Staab laisse peu de doutes sur son authenticité.

Edition : MG 39, 1749-1818. Nouvelle édition critique de F. Zoepfl, Didymi Alex. in epistolas canonicas brevis enarratio (Neutest. Abhandl. 4, 1). Münster, 1913.

Etudes : E. Klostermann, Ueber des Didymus von Alexandrien In epistolas canonicas enarratio (TU 28, 2). Leipzig, 1905. — K. Staab, Die griechischen Katenenkommentare zu den katholischen Briefen : Bibl (1924) 314-318. — W. C. Linss, The Four Gospel Text of Didymus the Blind. Diss. Boston Univ., 1955.

II. LA THÉOLOGIE DE DIDYME

Les écrits de Didyme ont une valeur considérable pour l'historien de la théologie, car, s'ils ne donnent pas l'impression d'une œuvre originale ou monumentale, mais plutôt d'une riche mosaïque offrant à notre admiration la variété de ses pierres colorées, ils occupent néanmoins une place importante dans le développement des doctrines trinitaire et christologique. Situé entre Athanase et les grands Cappadociens, Didyme est le témoin d'une des transitions les plus intéressantes de l'histoire de la théologie. Ajoutons que ses traités sont le fruit de ses conférences à l'école catéchétique d'Alexandrie, qu'ils montrent l'influence de ses prédécesseurs, d'Origène aussi bien que d'Athanase, et qu'en même temps, en améliorant l'enseignement traditionnel alexandrin, ils préparent la christologie de Cyrille d'Alexandrie.

Etudes : Voir les monographies plus haut. — W. Bright, DCB 1, 827-829. — M. Pellegrino, EC 4, 1567, etc. — G. Bardy, DSp fasc. 20-21, 668-671; *idem*, Post apostolos ecclesiarum magister : RML 6 (1950) 313-316 (titre conféré à Origène par Didyme). — T. Barosse, The Unity of the Two Charities in Greek Patristic Exegesis : TS 15 (1954) 355-388.

1. *Trinité.*

Didyme est, avant tout, le théologien de la Trinité, et sa doctrine s'exprime très bien par la formule μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις dont il use constamment dans la controverse. Cette formule, qu'on ne rencontre pas dans les œuvres de saint Athanase, apparaît pour la première fois dans le *Discours contre Arius et Sabellius* de Didyme, qui remonte au-delà de 358 (cf. plus haut, p. 138). Didyme prouve, à partir de l'existence d'une seule substance dans la Trinité, qu'il ne peut y avoir qu'une seule opération des trois personnes divines :

> Il est prouvé qu'en toutes choses il y a une même opération du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Il n'y a qu'une seule opération là où il n'y a qu'une seule substance, car toute chose consubstantielle (*homoousion*) à la même substance possède les mêmes opérations (*De Spir. Sancto*, 17; MG 39, 1049 D).

A d'autres endroits, il déduit l'unité de nature de l'unité d'opération :

> Puisque les hypostases possèdent le même honneur et la même opération, elle revendiquent la même nature, et ne diffèrent entre elles ni en divinité ni en puissance, mais elles sont seules à pouvoir exister, prendre place et être conçues avec celui qui est un (*De Trin.*, 2, 6, 4; MG 39, 520 D).

Parlant de la providence divine, il affirme que le Père, le Fils et le Saint-Esprit y participent en raison de leur unité de substance : « Ceux qui ont part à la même œuvre de direction possèdent la même gloire et la même essence » (*ibid.*, 2, 8, 4). Bien entendu, cette unité absolue de nature, de volonté et d'opération transcende l'intelligence humaine : « Il est impossible de comprendre comment la Trinité possède une seule volonté, qu'elle parle et accorde des faveurs d'une manière telle que ces paroles et ces actes de bienfaisance soient chose commune aux trois personnes » (*ibid.*, 2, 5, 1). Il tire la même conclusion dans son *De Spiritu Sancto* :

> Quiconque participe au Saint-Esprit participe immédiatement au Père et au Fils. Qui possède l'amour du Père, le tient du Fils, communiqué par le Saint-Esprit. Qui participe à la grâce de Jésus-Christ, possède la même grâce qui est donnée par le Père au moyen du Saint-Esprit, car il est absolument prouvé que la même opération appartient au Père, au Fils et au Saint-Esprit (*De Spiritu Sancto*, 17 ; MG 39, 1049 C).
>
> A la fin de la seconde épître aux Corinthiens, saint Paul dit : « Que la grâce de Jésus-Christ notre Sauveur, la charité de Dieu et la communication du Saint-Esprit soient avec vous tous » (II Cor., 13, 13). Ces paroles montrent une seule perception de la Trinité, celui qui reçoit la grâce du Christ la possédant aussi par l'administration du Père et la distribution du Saint-Esprit. De ce que cette grâce est donnée par Dieu le Père et par Jésus-Christ, comme il est dit : « Que la grâce soit avec vous et la paix, de Dieu le Père et de notre Seigneur Jésus-Christ », il ne ressort pas que le Père donne une sorte de grâce et le Sauveur une autre, mais saint Paul présente cette grâce comme donnée par le Père et notre Seigneur Jésus-Christ, et complétée par la communication du Saint-Esprit (*De Spiritu Sancto*, 16 ; MG 39, 1048 B).
>
> Lorsqu'on reçoit la grâce du Saint-Esprit, on la doit à un don de Dieu le Père et de notre Seigneur Jésus-Christ. Il n'y a, en effet, qu'une seule grâce, provenant du Père et du Fils et complétée par l'opération du Saint-Esprit, en quoi se trouve prouvée la Trinité d'une unique substance (*De Spir. Sancto.*, 16 : MG, 39, 1049 A).

2. *Christologie.*

La christologie de Didyme présente une très grande importance pour l'histoire antérieure aux controverses christologiques, car elle sort de la ligne sotériologique qui caractérise Athanase, et s'exprime de façon beaucoup plus explicite que celui-ci sur la question de l'âme humaine du Christ. Didyme réfute ouvertement dans son *De Trinitate* la doctrine arienne qui nie l'existence d'une âme humaine en Jésus. Peut-être faut-il attribuer cette position à l'influence d'Origène, qui avait enseigné l'union du Logos au corps dans le Christ par l'intermédiaire de l'âme (cf. vol. II, p. 98). Didyme n'hésite pas à déclarer que, sans la possession d'une âme, aucun corps humain ne peut manger ni dormir, ce que la divinité du Logos ne saurait faire non plus : puisque Jésus le fit, il fallait donc qu'il possédât une âme humaine (*De Trin.*, 3, 2, 27 ; 3, 21). Didyme insiste sur l'union du Logos et de l'âme humaine, et affirme cette union éternelle et indissoluble (*In psalm.*, 1284 C ; 1465 C). Étant homme parfait (ἄνθρωπος τέλειος), Jésus est sujet — mis à part le péché — à toutes nos infirmités, nos faiblesses et nos nécessités. Il a accepté toutes les conséquences de l'incarnation (*De Trin.*, 3, 21) et, si son humanité fut sanctifiée par son union au Logos, elle n'a pas perdu pour cela sa passibilité.

Alors qu'Athanase regarde la résurrection comme la réunion du Logos avec son corps, Didyme dit plus correctement que l'âme humaine du Christ, le corps étant au tombeau, séjourna trois jours et trois nuits dans l'Hadès, avant de se réunir au corps dans la résurrection (*In psalmos*, 1233 ABC). En conséquence, Didyme souligne (*De Trin.*, 3, 6 ; 3, 13) que la divinité et l'humanité du Christ ne se fondirent pas pour former une troisième nature, et que l'union de ces deux éléments ne comporta ni changement (ἀτρέπτως) ni confusion (ἀσυγχύτως). Il reconnaît dans le Christ l'existence de deux natures ou de deux volontés, l'une divine et l'autre humaine (*ibid.*, 3, 12). S'il n'emploie pas encore la formule δύο φύσεις,

sa pensée représente cependant un progrès certain dans la doctrine christologique. La distinction des deux natures ne l'empêche pas d'affirmer l'unité personnelle du Christ : « Nous ne croyons pas que le Fils issu du Père soit un être (ἄλλον) et que celui qui fut incarné et crucifié en soit un autre (καὶ ἄλλον) » (*De Trin.*, 3, 6 ; *De Spir. S.*, 52).

3. *Le Saint-Esprit.*

Comme Athanase, Didyme croit que la doctrine de l'Esprit est très intimement liée à celle du Fils. Dans la controverse arienne, l'hérésie sur le Saint-Esprit découla de celle qui attaquait le Fils. Ceci amena Didyme à ne pas se contenter de consacrer au Saint-Esprit le second livre de son *De Trinitate*, mais à composer un traité spécial *De Spiritu Sancto*, ce qui lui valut le titre de « théologien du Saint-Esprit ». Ajoutons que le concile de Florence le loue pour avoir témoigné avec abondance et de façon explicite en faveur de la double procession du Saint-Esprit, à partir du Père et du Fils.

Il ne cesse de répéter contre la doctrine arienne qui réduit le Saint-Esprit au niveau des créatures, que celui-ci est incréé comme le Fils. Comparant le baptême du Christ au baptême des catéchumènes, il observe :

> La créature est consacrée par une huile créée et sanctifiée dans le baptême, mais le Sauveur, en tant que Dieu, fut consacré par son Esprit absolument saint et incréé comme lui-même, au-dessus de ses compagnons, c'est-à-dire, au-dessus de nous. Si l'Esprit avait été une créature, celui qui est incréé n'aurait pas été consacré par lui (*De Trin.*, 2, 23).

La troisième personne de la Trinité n'est pas une créature, mais Dieu, et égale au Père :

> Nous avons montré que, non seulement le Saint-Esprit est Dieu, mais encore qu'il est égal et semblable au Père et au Fils, en ce qu'il a de façon égale et semblable comme temple l'homme, et parce que celui qui est la demeure du Père possède aussi en lui-même le Fils et l'Esprit de Dieu. De même encore celui qui est jugé digne de recevoir le Fils ou l'Esprit possède aussi certainement le Père (*De Trin.*, 2, 10 ; MG 39, 636 B).

Sur la procession du Saint-Esprit à partir du Père et du Fils, Didyme se contente de dire dans son *De Trinitate* que le Saint-Esprit « procède du Père et demeure divinement dans le Fils » (1, 31), mais en soulignant qu'il est l'image du Fils, comme le Fils est l'image du Père (2, 5), et qu'il est l'Esprit du Fils, du Logos, du Sauveur (1, 18 ; 2, 6 ; 3, 1). Le Saint-Esprit, dit-il encore (1, 27 ; 1, 19), est consubstantiel au Père et au Fils, comme le Fils l'est avec le Père. Si la traduction de saint Jérôme rend justice à l'original, Didyme fait un pas de plus dans le *De Spiritu Sancto* et formule nettement la doctrine de la procession *ex Patre et Filio* :

> Non loquetur (Spiritus Sanctus) a semetipso : Hoc est non sine me, et sine meo et Patris arbitrio, quia inseparabilis a mea et Patris est voluntate, quia non est ex se est sed ex Patre et me est, hoc enim ipsum quod subsistit et loquitur a Patre et me illi est (34).
>
> Spiritus quoque Sanctus qui est Spiritus veritatis, Spiritusque sapientiae, non potest, Filio loquente, audire quae nescit, cum hoc ipsum sit quod profertur a Filio, id est procedens a veritate, consolator manans de consolatore, Deus de Deo, Spiritus veritatis procedens (36).
>
> Neque enim aliud est Filius exceptis his quae ei dantur a Patre, neque alia substantia est Spiritus Sancti praeter id quod datur ei a Filio (37).

Suivant les lignes traditionnelles de la théologie grecque, Didyme pense que l'œuvre de la sanctification de l'âme appartient d'une façon particulière au Saint-Esprit. C'est lui qui nous renouvelle dans le baptême ; il est la plénitude, le plus haut degré de tous les dons de Dieu à l'homme ; il est dans la Trinité comme le don commun du Père et du Fils ; il est le premier don, car il est l'amour, et l'amour est la raison de tous les autres dons. C'est pourquoi tous les dons sont récapitulés en lui : « Dans la substance du Saint-Esprit est comprise la plénitude de tous les dons » (*De Spir. S.*, 28) :

> Il est impossible à quiconque d'acquérir la grâce de

Dieu s'il ne possède pas le Saint-Esprit : en qui nous prouvons que se trouvent tous les dons de Dieu (*ibid.*, 9; MG 39, 1040 C).

Il est donc certain que le Saint-Esprit est la plénitude de tous les dons, et que rien n'est donné en Dieu sans lui, car tous les biens reçus par la faveur des dons de Dieu coulent de cette source principale (*ibid.*, 4; MG 39, 1036 A).

Etudes : T. SCHERMAN, Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts. Freiburg i. B., 1901, 189-223. — E. L. HESTON, The Spiritual Life and the Role of the Holy Ghost in the Sanctification of the Soul as Described in the Works of Didymus of Alexandria. Notre Dame (Indiana), 1938. — P. GALTIER, Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères Grecs. Rome, 1946, 206-216. — A. QUATTRONE, La pneumatologia nel trattato De Spiritu Sancto di Didimo Alessandrino : Regnum Dei 8 (1952) 82-88, 140-152; 9 (1953) 81-88. — E. STAIMER, op. cit. 39-116. — J. L. MAIER, Les missions divines selon saint Augustin. Fribourg en Suisse, 1960, 44-49.

4. *L'Église.*

C'est le même Saint-Esprit qui distribue les différentes grâces dans l'Église fondée par le Christ :

> Il fonda son Église sur les rivières, la rendant, par sa législation divine, capable de recevoir le Saint-Esprit, de qui, comme de leur source principale, découlent les différentes grâces comme des sources d'eaux vives (*In Ps.* 23; MG 39, 1296 A).

Par le Saint-Esprit encore l'Église devient Mère de tous, car c'est lui, qui, du sein virginal de cette mère, en fait naître les enfants, dans les fonts baptismaux :

> La piscine baptismale de la Trinité est une officine pour le salut de tous ceux qui croient : elle délivre de la morsure du serpent tous ceux qui y sont lavés et, tout en restant vierge, elle devient la mère de tous par l'intermédiaire du Saint-Esprit (*De Trin.*, 2, 13).

Ainsi est-ce à Alexandrie, avec Didyme l'Aveugle, que nous

voyons la fontaine baptismale décrite pour la première fois, semble-t-il, comme la Mère toujours vierge des baptisés, fécondée par le Saint-Esprit. C'est donc simple logique qu'il appelle ailleurs l'Église, non seulement l'Épouse du Christ (*De Trin.*, 2, 6, 23; *In Ps.*, 1369 AB, 1372 A, 1465 C), mais aussi notre Mère (*In Prov.*, 1624 C), suivant probablement une idée de son maître Origène, quoique sa doctrine de l'Église, corps mystique du Christ, sur laquelle il est beaucoup plus clair qu'Athanase, soit plus accentuée (*In Ps.*, 1281 C).

5. *Péché originel et baptême.*

Pour Didyme, la chute de nos premiers parents est le péché des anciens temps (παλαιὰ ἁμαρτία) dont Jésus nous a purifiés par son baptême dans le Jourdain (*De Trin.*, 2, 12). Tous les fils d'Adam en ont hérité par une transmission (κατὰ διαδοχήν) opérée à travers les rapports de leurs parents. C'est pourquoi Jésus, étant né d'une vierge, n'en a pas encouru la souillure (*Contra Man.*, 8).

A propos des effets du baptême, il note les deux aspects, positif et négatif : la purification du péché originel et de toutes ses conséquences, ainsi que des fautes personnelles, et l'adoption comme enfants de Dieu :

> Le Saint-Esprit, comme Dieu, nous renouvelle dans le baptême, et, en union avec le Père et le Fils, nous ramène d'un état de difformité à notre beauté première. Il nous comble tellement de sa grâce que nous n'avons plus de place pour tout ce qui peut être indigne de notre amour. Il nous libère du terrestre, c'est-à-dire du péché et de la mort, et fait de nous des hommes spirituels, ayant part à la gloire divine, fils et héritiers du Dieu et Père. Il nous conforme à l'image du Fils (de Dieu), dont il nous fait cohéritiers et frères, et nous destine à être glorifiés et à régner avec lui. Il nous donne le ciel en échange de la terre, nous accorde d'une main généreuse le paradis et nous rend plus dignes d'honneur que les anges, alors que, dans les eaux divines de la fontaine baptismale, il éteint

le feu inextinguible de l'enfer (*De Trin.*, 2, 12; MG 39, 568 A).

Lorsque nous sommes plongés dans la piscine, selon la bienveillance de Dieu le Père, nous sommes dépouillés par la grâce de son Esprit de nos péchés et nous quittons le vieil homme, mais par sa puissance royale nous sommes régénérés et marqués de son sceau. En sortant, nous revêtons le Christ notre Sauveur, comme un vêtement incorruptible et digne d'un honneur égal à celui du Saint-Esprit qui nous a régénérés et marqués du sceau : « Vous tous, est-il écrit (Gal., 3, 27), qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ », et nous recevons l'image et la ressemblance de Dieu, dont parle l'Écriture, que nous avions acquise par l'insufflation divine, mais perdue par le péché. Nous nous trouvons donc une nouvelle fois tels que nous fûmes créés à l'origine, c'est-à-dire sans péchés et maîtres de nous-mêmes (*De Trin.*, 2, 12; MG 39, 680 A).

Le baptême est absolument nécessaire pour le salut, car même la perfection d'une vie sans faute ne peut en dispenser : « Nul, s'il n'est régénéré par le Saint-Esprit de Dieu et marqué du sceau de sa sanctification, n'atteint les dons célestes, même par la perfection d'une vie sans faute dans tout le reste » (*De Trin.*, 2, 12). L'unique exception au caractère indispensable du baptême d'eau est le baptême du sang, qui est aussi l'œuvre du Saint-Esprit : « Ceux qui ont souffert le martyre avant le baptême, ayant été lavés dans leur propre sang, ont été vivifiés par le Saint-Esprit de Dieu » (*ibid.*). Didyme résume les effets du baptême sur l'âme de la façon suivante : « Ainsi, rénovés dans le baptême, nous jouissons de la familiarité de Dieu, dans la mesure où nous le permettent les puissances de notre nature, comme on l'a dit : autant qu'un mortel peut être rendu semblable à Dieu » (*ibid.*).

Didyme mentionne une fois (*De Trin.*, 2, 15) que l'Église catholique ne reconnaît pas le baptême conféré par les montanistes et les eunomiens, parce que les premiers professent une doctrine trinitaire de caractère monarchien modaliste et ne baptisent pas dans les trois personnes divines, et les autres

emploient une formule particulière, baptisant « dans la mort du Seigneur » (εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου).

6. *La Mère de Dieu.*

Didyme préfère appeler Marie « la Mère de Dieu » (θεοτόκος), le titre qu'Alexandrie lui donna (cf. vol. II, p. 100). Il proclame sa virginité *in partu* et *post partum*, et l'invoque comme « la vierge perpétuelle » (ἀειπαρθένος), expression dont avait usé Athanase (*Contra Arianos*, 2, 70).

7. *Anthropologie.*

On peut apercevoir l'influence d'Origène dans la doctrine de Didyme sur l'âme humaine. Si un tout petit nombre de passages semblent dire qu'il conçoit l'homme formé seulement d'un corps et d'une âme (*De Spir. S.*, 54; *In Ps.*, 1520 BC), d'autres montrent qu'à la suite d'Origène et de Platon il admettait trois principes dans l'homme et faisait une distinction réelle entre l'âme rationnelle (νοῦς), l'âme animale (ψυχή) et le corps (φύσις) (*De Spir. S.*, 54, 55, 59; *De Trin.*, 1, 9; 1, 15; 3, 31).

Il suit également Origène dans ses idées sur l'origine de l'âme : il croit que l'âme est créée, mais il partage l'erreur de son prédécesseur sur sa préexistence au corps et son emprisonnement dans ce dernier en châtiment des péchés qu'elle a commis (*Enarr. in Epist. Petr. I*, 1; *De Trin.*, 3, 1). La même croyance à la préexistence de l'âme se trouve à la base du traité qu'il adresse à Rufin (cf. plus haut, p. 137) sur la mort des enfants en bas âge.

8. *Eschatologie.*

Saint Jérôme rapporte (*Adv. Ruf.*, 1, 6) que Didyme défendit aussi la doctrine d'Origène sur la restauration universelle de toutes choses dans leur état originel purement spirituel (ἀποκατάστασις). A première vue, pareille affirmation semble contredite par ses écrits, car il parle maintes fois du feu inextinguible de l'enfer, du châtiment éternel, etc. (*De Trin.*, 2,

12 ; 2, 26 ; *In Ps.*, 1244 D, 1316 A, 1585 B), et il déclare (*In Ps.*, 1372 C) qu'il n'existe de temps pour la pénitence que dans ce monde. Tous ces passages semblent exclure l'idée de l'apocatastase. Pourtant, un examen plus approfondi fournit suffisamment de preuves pour fonder l'affirmation de Jérôme. En effet, Didyme note que les anges déchus se soucient d'être sauvés (*In Petr. I*, 1759 B) et qu'ils furent rachetés par le Christ (*ibid.*, 1770 BC), et il estime qu'il n'y aura plus de pécheurs dans la vie à venir, car leur état de péché aura cessé (*In Ps.*, 1340 C). Il ne se lasse pas de réfuter les manichéens en répétant que le mal n'est pas une essence (οὐσία), mais une situation accidentelle, et que Dieu le détruira totalement (*Contra Man.*, 2, 1088). Il croit que, si Dieu punit, il ne le fait que pour éduquer, exercer et éprouver. L'idée d'une rétribution comme telle, ou de la justice vengée, est absolument étrangère à son esprit.

Ainsi Didyme hérite-t-il d'Origène la notion du purgatoire. Il déclare que le « feu spirituel » (νοητὸν πῦρ) de Dieu complète la purification de l'homme commencée dans les eaux du baptême (*De Trin.*, 2, 12). S'il appelle le feu ou le châtiment « éternels », il ne paraît pas employer ce mot au sens strict, mais avec la signification de « longue durée », et il affirme explicitement qu'*aionios* ne peut littéralement s'appliquer qu'à Dieu seul, mais, lorsqu'il est dit du châtiment, il faut l'interpréter simplement dans le sens de « hors du temps » (*De Trin.*, 2, 6, 4).

THÉOPHILE D'ALEXANDRIE

Théophile, patriarche d'Alexandrie, fut le troisième successeur de saint Athanase et le prédécesseur de son neveu saint Cyrille. Il gouverna l'Église d'Égypte pendant vingt-huit ans (385-412), très conscient du rôle important que son siège avait joué dans l'histoire de l'Église ainsi que de l'Empire. E. Gibbon (*Decline and Fall*, 1, 103, etc.) le juge comme « l'ennemi perpétuel de la paix et de la vertu, un homme audacieux, méchant, dont les mains furent alternativement souillées par l'or et le sang ». Il peut y avoir ici une exagération, mais les sources dont nous disposons le donnent pour une triste figure d'évêque, violent, dépourvu de tout scrupule. S'il fut assurément un homme doué d'une grande intelligence, il consacra trop souvent ses dons à la consolidation et à l'accroissement de sa puissance par des moyens très douteux, et fit sentir sa redoutable influence dans toutes les questions politiques qui touchèrent à son époque l'Église ou l'État.

Trois événements de premier ordre sont particulièrement attachés à son nom : la ruine du paganisme en Égypte, la controverse sur Origène, la déposition et l'exil de saint Jean Chrysostome. Il livra une guerre méthodique aux dernières survivances des cultes païens en Égypte, et détruisit en 391, avec le consentement de l'empereur Théodose, un certain nombre de sanctuaires, notamment le célèbre Sérapeum, le Mithraeum et le temple de Dionysios. Il profita de l'occasion offerte pour orner la cité patriarchale de nombreuses et nouvelles églises. Pour des raisons étrangères à toute métaphysique, il changea de camp dans la querelle origéniste. Jusqu'en 399 ardent admirateur d'Origène et ami de ses partisans, comme Jean de Jérusalem, il le condamna par la suite. Ayant, semble-t-il, prêché dans une de ses Lettres Pascales en faveur de l'incorporéité de Dieu, certains moines conçurent de graves doutes sur son orthodoxie et dépêchèrent une commission pour l'examiner. C'est alors que, pour prévenir la ruée de ces anthropomorphistes, et, pour des raisons politiques, en finir avec eux, il condamna l'origénisme dans un synode alexandrin en 401 (Socrate, *Hist. eccl.*, 6, 75 ; Sozomène, *Hist. eccl.*, 8, 11). Il se prévalut ensuite de cette décision pour entamer une persécution démesurée dans le désert de Nitrie contre les partisans d'Origène, et contre les plus éminents d'entre eux, les « quatre grands frères » : Dioscore, Ammon, Eusèbe et Euthyme. Mais il fut plus tristement célèbre encore par le rôle qu'il joua dans la condamnation de saint Jean Chrysostome à l'exil. Il forma une coalition des différentes factions épiscopales et impériales qui s'opposaient à l'intrépide prédicateur, et convoqua en 403, au voisinage de Chalcédoine, le synode du Chêne qui devait le déposer et l'envoyer en exil.

Il faut se rappeler cependant, pour être juste, que la majeure

partie de notre information vient des ennemis de Théophile, en particulier de Palladius, *Dialogus de vita Johan. Chrysostomi.* Au contraire, Arnobe (*Conflictus*, 2, 18), Théodoret (*Ep.* 170), le pape Léon le Grand (*Ep.* 53, 63, 74), Vigile de Tapse (*C. Eut.*, 1, 15), etc., considèrent Théophile comme un Père de l'Église, et les *Apophtegmata Patrum* attestent sa réputation dans les cercles monastiques. Il fut en d'excellents termes avec les deux célèbres abbés Horsiesi et Ammon, qu'il vénéra toujours comme ses Pères spirituels. L'Église copte célèbre sa fête le 15 octobre et l'Église syriaque le 17.

Etudes : G. Lazzati, Teofilo d'Alessandria. Milan, 1936. — S. Vismara, Un patriarca alessandrino del V secolo : SC (1935) 513-517. — W. Bright, DCB 4, 999-1008. — J. Faivre, DHG 2 (1914) 319-323. — B. Evetts, History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria : PO 1, 425-430. — E. Weigl, Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites. Munich, 1925, 113-120. — R. Delobel et M. Richard, Théophile d'Alexandrie : DTC 15 (1946) 523-530. — A. Favale, Teofilo d'Alessandria : Salesianum 18 (1956) 215-246, 498-535; 19 (1957) 34-82, 215-272, 452-486.

SES ÉCRITS

Théophile doit avoir été un grand écrivain ecclésiastique, et son œuvre littéraire atteignit un volume considérable (cf. Théodoret, *Ep.* 83; Léon le Grand, *Ep.* 75; Gélase, *Ep.* 42, 3, 3; Gennade, *De vir. ill.*, 34), mais il n'en reste malheureusement presque rien. H. G. Opitz donne une longue liste de ses œuvres, mais la plus complète est celle de Richard. Nous ne pouvons en mentionner ici qu'un petit nombre.

Edition : MG 65, 29-68, 401-404 (incomplète).

Etudes : H. G. Opitz, Theophilus von Alexandrien : PWK II, 5 (1934) 2149-2165. — M. Richard, Les écrits de Théophile d'Alexandrie : Mus 52 (1939) 33-50. — C. Astruc, Théophile d'Alexandrie et les manuscrits de la correspondance de Mélétios Pigas : Scriptorium 1 (1946-1947) 162. — Pour ses œuvres exégétiques, voir : M. Richard, Les fragments exégétiques de Théophile d'Alexandrie et de Théophile d'Antioche : RBibl 47 (1938) 387-397. Le fragment sur Matthieu, 4, 23, a été publié par J. Reuss, Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche, aus Katenenhandschriften gesammelt und herausgegeben (TU 61). Berlin, 1957, 151, etc.

1. *Le canon pascal.*

Théophile composa une Table indiquant le cycle pascal pour les années 380 à 479, qu'il envoya à l'empereur victorieux Théodose vers 388 ou peu après. Son intention était de se rendre indépendant de Rome et d'amener l'empereur à rendre universelle, par décret impérial, la date pascale alexandrine, mais sa tentative échoua et l'empereur refusa. De cet ouvrage, il ne subsiste que le prologue, qui n'est lui-même complet que dans une version latine.

Editions : MG 65, 47-52. Meilleure éd. : B. Krusch, Studien zur christlich-mittelalterlichen Chronologie. Leipzig, 1880, 220-226.

Etudes : E. Schwartz, Christliche und jüdische Ostertafeln : AGWG Phil. hist. Kl., N. F. 8, 6 (1905) 3, etc.

2. *Épîtres.*

Jérôme traduisit en latin plusieurs lettres de la volumineuse correspondance de Théophile; on les trouve dans son propre recueil épistolaire. L'*Ep.* 92 (CSEL, 55, 147, etc.), qu'il reçut par l'intermédiaire d'Épiphane, est une lettre synodale de septembre 400 aux évêques de Palestine et d'Égypte, rendant compte d'une assemblée tenue à Alexandrie vers 399 contre les partisans d'Origène. Deux autres furent adressées pendant l'été de 400 à Jérôme lui-même, l'*Ep.* 87 (CSEL 55, 140) qui lui demande son aide pour la poursuite des origénistes, et l'*Ep.* 89 (CSEL 55, 142) qui introduit le moine Théodore en voyage à Rome. La dernière, l'*Ep.* 90 (CSEL 55, 143), envoyée à Épiphane en 401, engage ce prélat à convoquer un synode pour condamner les origénistes et souhaite que la hiérarchie de l'Asie Mineure suive son exemple.

Il existe une communication à l'archimandrite Horsiési et une autre aux moines pacômiens de Pbau, conservées dans une version copte, et que W. E. Crum a éditées avec une version allemande.

Edition : W. Crum, Der Papyruscodex saec. VI-VII der Philippsbibliothek in Cheltenham. Koptisch-theologische Schriften. Herausgegeben

und übersetzt. Mit einem Beitrag von A. Ehrhard. Strasbourg, 1915, 65, etc., 70, etc.

Etudes : A. EHRHARD, *ibidem* : 132-145. — W. HENGSTENBERG, Pachomiana mit einem Anhang über die Liturgie von Alexandrien : Festgabe Albert Ehrhard, herausg. v. A. M. Koeniger. Bonn et Leipzig, 1922, 238-252.

Nous connaissons beaucoup d'autres lettres de Théophile, mais, des unes, il ne reste que des fragments, et des autres, rien. Nous savons ainsi par Socrate (*Hist. eccl.*, 6, 2, 6) qu'il envoya deux lettres, par l'intermédiaire du prêtre Isidore, à Théodose ou à Maxime vers 388. Il en composa plusieurs en 394 à l'occasion de la querelle qui éclata entre Rufin et Jérôme, et où Théophile prit le parti de Rufin (Jérôme, *Contra Ruf.*, 3, 18). Dans une autre de 395, il approuve la défense de Jean de Jérusalem contre les accusations de Jérôme (Jérôme, *Contra Joh.*, 5). Peu après, il écrivit deux lettres à Jérôme à propos de l'ordination de son frère Paulin, auxquelles Jérôme répondit dans les *Ep.* 63 et 82. En 402 il correspondit avec saint Jean Chrysostome au sujet des « grands Frères ». Nous trouvons encore mention de lettres écrites vers 399-400 au pape Anastase (Jérôme, *Ep.* 88), à Flavien d'Antioche en 401, au pape Innocent Ier en juillet 404, à Porphyre d'Antioche après 404.

3. *Lettres Pascales.*

Suivant la coutume des patriarches alexandrins, Théophile composa un grand nombre de Lettres Pascales, vingt-six pour le moins, dont nous avons connaissance. Trois d'entre elles, conservées dans la traduction de saint Jérôme, parurent en 401, 402 et 404 et montrent une tendance anti-origéniste, bien qu'elles combattent également Apollinaire de Laodicée. Celles de 401 et de 402 ont un contenu théologique particulièrement riche. Nous avons la traduction latine de ces lettres dans la correspondance de saint Jérôme, *Ep.* 96 (CSEL 55, 159), 98 (CSEL 55, 185) et 100 (CSEL 55, 213), et, pour la première, plusieurs fragments de l'original grec ainsi que des bribes d'une version copte.

De sa première lettre pascale (386) il ne subsiste que la citation conservée par Cosmas Indicopleustes (*Top. Christ.*, 10).

La troisième (388) est mentionnée par Timothée Aelure dans sa réfutation de la doctrine de Chalcédoine. Il reste encore plusieurs morceaux des cinquième (390), sixième (391) et dixième (395), des fragments de la vingt et unième (406) et de la vingt-deuxième (407), enfin un extrait non daté d'une autre. Synésius fait allusion à la vingt-sixième (411), dans son *Ep.* 9. Cassien (*Coll.*, 10, 2 : *longua disputatio, liber enormis*) et Gennade (*De vir. ill.*, 33 : *disputatio longissima*) rendent compte d'une autre circulaire pascale réfutant les anthropomorphistes, c'est-à-dire ceux qui attribuaient à Dieu un corps humain.

Etudes : Voir : Timotheos Ailuros, Widerlegung der auf der Synode von Chalkedon festgesetzten Lehre, herausgegeben von K. TER-MEKERTTSCHAN et E. TER-MINASSIANTZ. Leipzig, 1908, 105, 160, 161, 195. Cf. E. SCHWARTZ, Codex Vaticanus gr. 1431 eine antichalkedonische Sammlung aus der Zeit Kaiser Zenons : AAM 32, 6 (1927) 107, n. 191, 192; 112, n. 289, 290, 291; 114, n. 337. — Pour les fragments grecs de la Lettre Pascale de 401, voir : F. DIEKAMP, Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Münster, 1907, 180-183. — Pour la lettre mentionnée par Cassien et Gennade, voir : E. DRIOTON, La discussion d'un moine anthropomorphite audien avec le patriarche Théophile d'Alexandrie en l'année 399 : ROC 20 (1915-1917) 92-100, 113-132.

4. D'après Facundus d'Hermiane (*Pro defens. trium capit.*, 6, 5), Théophile composa un violent pamphlet contre saint Jean Chrysostome, parce que celui-ci avait accordé asile à plusieurs moines origénistes chassés d'Égypte par les alexandrins. Facundus donne un compte rendu détaillé et un certain nombre de citations de cet ouvrage qu'il qualifie de « enormem librum, non solum contumeliis, sed ipsa quoque saepe repetita maledictorum recapitulatione nimis horribilem ». Jérôme n'hésita pas à traduire ce pamphlet en latin, et un fragment de sa version subsiste dans son *Ep.* 113, d'après l'*Ep.* 114, où nous apprenons que Théophile accusa saint Jean Chrysostome d'avoir profané la liturgie et l'autel. Nous savons que ce fut une des accusations soulevées par le synode du Chêne, d'après Facundus qui la cite textuellement (*l. c.*, 6, 5; Photius, *Bibl. cod.*, 59). Il est possible que Théophile fabriqua ce libelle dans sa rage d'apprendre le retour de saint Jean Chrysostome en octobre 403.

Etudes : C. Baur, Saint Jérôme et saint Chrysostome : RB 23 (1906) 430-436; *idem,* Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit. vol. 2. Munich, 1930, 280-283.

5. *Contre Origène.*

Gennade (*De vir. ill.*, 33) ne mentionne pas la diatribe contre Chrysostome, mais connaît « un important volume contre Origène », qui était probablement une simple collection de lettres synodales et pascales anti-origénistes. Théodoret (*Dial.*, 2) cite en effet deux passages de l'ouvrage de Théophile *Contre Origène,* que l'on retrouve dans les Lettres Pascales de 401 (Jérôme, *Ep.* 96, 4) et 402 (*ibid.*, 98, 16).

6. *Homélies.*

Une *Homélie sur le Jugement* est conservée en grec dans les *Apophtegmata Patrum* (MG 65, 200 A). Une version syriaque a été publiée par M. Brière, ROC 18 (1913), 79, etc.

Une *Homélie sur la contrition et l'abstinence* survit dans une traduction copte éditée par E. A. W. Budge, *Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt ed. from the Papyrus Codex or. 5001 in the British Museum,* Londres, 1910, 66, etc., 212, etc.

Une *Homélie sur la Croix et le Larron* survit aussi en copte, et fut éditée par F. de Rossi, *Papiri coptici di Torino I,* 1, 64.

Une *Homélie sur l'Institution de l'Eucharistie* a été découverte par M. Richard, qui a démontré que le sermon *In mysticam cenam* attribué à Cyrille d'Alexandrie (MG 77, 1016-1029) est en réalité un discours de Théophile contre les moines origénistes, que l'on peut dater de mars 400. M. Richard, *Une homélie de Théophile d'Alexandrie sur l'institution de l'Eucharistie* : RHE 33 (1937) 46-56.

Une *Homélie sur la Pénitence* est connue par un fragment conservé dans la *Doctrina Patrum de incarnatione,* 18, IX, éd. F. Diekamp, p. 120, 10, etc.

Plusieurs homélies en copte et en éthiopien restent encore inédites. D'autres, il ne subsiste que des fragments.

Homélies apocryphes : H. De Vis, Homélies Coptes de la Vaticane. Texte copte publié et traduit, vol. 2, Copenhague, 1929, 124-157, a publié le texte copte et une traduction française d'un sermon pour la dédicace de l'« Église des Trois Enfants » à Alexandrie. Cf. H. J. Polotsky, OLZ 33 (1930) 873. — Une homélie arabe de tendance monophysite a été publiée et traduite en français par H. Fleish, Une homélie de Théophile d'Alexandrie en l'honneur de saint Pierre et de saint Paul. Texte arabe publié pour la première fois et traduit : ROC 10 (1936) 371-419.

ÉCRITS APOCRYPHES

Un certain nombre d'écrits sont d'authenticité incertaine, par exemple, la *Vision de Théophile* éditée par A. Mingana, qui traite de la fuite et de la vie de la Sainte Famille en Égypte. Cette histoire, conservée seulement en syriaque, est certainement d'origine copte. Elle se donne à la fin comme l'œuvre de Cyrille, qui affirme la tenir de la bouche de son père, le patriarche Théophile. Ce Cyrille est certainement le grand Cyrille d'Alexandrie, qui succéda à Théophile en 412. Il semble toutefois que Théophile comme Cyrille, pour diverses raisons, soient des noms fictifs, et le document un discours ou une homélie, prononcé pour la fête de la Vierge, par un évêque copte qui écrivit l'original en arabe. La traduction syriaque est probablement l'œuvre d'un monophysite vivant en Égypte ou tout près. Il est dit dans l'introduction que l'empereur Théodose donna à Théophile « les clés des temples des idoles de toute l'Égypte, d'Alexandrie à Assouan, afin qu'il puisse s'emparer des richesses qui y étaient contenues et les dépenser en élevant des édifices pour l'Église de notre Seigneur Jésus-Christ ».

Editions : A. Mingana, Vision of Theophilus or the Book of the Flight of the Holy Family into Egypt : BJR 13 (1929) 383-474. Réimprimé : Woodbrooke Studies 3, 1. Cambridge, 1931, 44-92. Texte syriaque, 8, 43. Traduction anglaise. — Version arabe tirée du Cod. Vat. ar. 698 (J. 1371) : M. Guidi, RAL série V, Classe di scienze storiche 26 (1917) 441-469. Version éthiopienne : C. Conti Rossini, RAL 21 (1912) 395-471.

Etudes : F. Nau, La version syriaque de la vision de Théophile sur le séjour de la Vierge en Égypte : ROC 15 (1910) 125-132. Cf. AB 29 (1910) 457. — M. Guidi, La omelia di Teofilo di Alessandria sul monte Coscam nelle letterature orientali : RAL Serie V, Classe di scienze storiche 26 (1917) 381-391. — F. J. Dölger, Drei Theta als Schatzsicherung und ihre Deutung durch den Bischof Theophil von Alexandrien. Eine Szene

aus dem Kampf gegen die Heidentempel : AC 3 (1932) 189-191. — G. LAZZATI, l. c. 87-89. — G. GRAF, Geschichte der arabischen Literatur I. Die Uebersetzungen (ST 118). Cité du Vatican, 1944, 229-232.

Le *Manuscrit de Lady Meux* n° 2 et le manuscrit *Orient.* n° 604 du British Museum contiennent un discours éthiopien donné, est-il dit, par Théophile, le sixième jour du mois de Hadar, sur la Vierge Marie, dont il relate longuement la vie. E. A. W. Budge a traduit en anglais une partie de ce discours, comprenant les paroles que la Vierge elle-même aurait dites à Théophile au cours d'une vision. C'était une formule de rhétorique bien connue des prédicateurs coptes d'interroger Marie et de rapporter à l'auditoire sa réponse supposée. L'orateur n'a introduit ici le nom de Théophile, personnage historique important, que pour conférer une autorité à ses paroles.

Traduction : Anglaise : History of the Virgin Mary as told by her to Theophilus, Patriarch of Alexandria : E. A. W. BUDGE, Legends of Our Lady Mary the Perpetual Virgin. Oxford, 1933, 61-80. — Un sermon copte attribué à Théophile a été publié par W. H. WORRELL, A Homily On the Virgin by Theophilus, Patriarch of Alexandria, dans : The Coptic Manuscripts in the Freer Collection (University of Michigan Humanistic, série 10, Part 2). New York, 1923, 249-322, 359-380.

Diekamp souleva la question de savoir s'il n'était pas préférable d'attribuer à Théophile le traité anti-origéniste *Sur la Vision d'Isaïe,* VI, 1-7, plutôt qu'à Jérôme, sous le nom duquel A. M. Amelli l'avait édité. B. Dietsche est favorable à Didyme l'Aveugle, tandis que B. Altaner plaide la cause de Théophile (cf. plus haut, p. 139).

Lefort signale un traité copte encore inédit, qui semble appartenir à Théophile, et dont le contenu est exégétique et dogmatique. Les nombreux fragments que les *chaînes* donnent de Théophile prouvent que celui-ci était connu comme exégète.

Etudes : L. T. LEFORT, Saint Athanase écrivain copte : Mus 16 (1933) 31. Ce traité se trouve dans le Codex Zoega 246 du VIe siècle. — A. MINGANA, The Work of Dionysi Barsalibi Against the Armenians (Woodbrooke Studies 4). Cambridge, 1931, 14, contient un passage : Et Théophile d'Alexandrie dit : « Le Christ qui nous a sauvé ne s'est pas défloré ni souillé lorsqu'il a fortifié sa chair par un sang virginal dans son union anthropophile avec nous ». Cette citation doit provenir d'une autre œuvre inconnue de Théophile, car elle n'apparaît dans aucun de ses écrits conservés.

SYNÉSIUS DE CYRÈNE

Synésius fait partie de ces figures historiques situées entre l'hellénisme finissant et la montée du christianisme, et qui attirent notre attention dans les deux sens. On l'a appelé « le platonicien mitré », et non sans raison. Né à Cyrène en Libye, entre 370 et 375, d'une famille noble païenne, il fréquenta d'abord l'école de sa ville natale, et poursuivit ses études supérieures à Alexandrie, où la célèbre Hypatie l'initia aux arcanes de la philosophie néo-platonicienne. Toute sa vie, il conserva une admiration sans limites pour celle qu'il nomme son « maître », sa « mère » et « le philosophe ». Il visita Athènes qui le déçut profondément, car « la philosophie avait abandonné la cité ». En 399 les citoyens de la Pentapole l'envoyèrent plaider leur cause à la cour impériale de Constantinople. Il en revint en 402 après avoir obtenu la remise de taxes excessives imposées à son pays. Peu après, il se rendit à Alexandrie pour s'y marier. « Dieu et la loi, et la main sacrée de Théophile me donnèrent ma femme », écrit-il (*Ep.* 105), preuve qu'il s'agissait d'une cérémonie chrétienne de mariage, accomplie par le patriarche d'Alexandrie.

On n'est pas certain cependant qu'il fût baptisé lorsque la reconnaissance du clergé et du peuple de la Ptolémaïde, se souvenant qu'il avait défendu courageusement sa ville natale contre les hordes pillardes des Macheti en 405 et 406, lui valut d'être élu évêque et métropolite de la Pentapole. Synésius hésita longtemps, et finit par accepter à deux conditions, l'une, qu'il serait autorisé à rester dans le mariage, l'autre qu'on ne l'obligerait pas à renoncer à ses opinions philosophiques sur la préexistence des âmes, l'éternité de la création et le sens allégorique de la résurrection de la chair :

> Or tu sais que la philosophie repousse beaucoup de dogmes admis par le vulgaire. Pour moi, je ne pourrai jamais me persuader que l'âme soit d'origine plus récente que le corps ; jamais je ne dirai que le monde et les parties

qui le composent doivent périr. Cette résurrection, objet de la commune croyance, n'est pour moi qu'une allégorie sacrée et mystérieuse, et je suis loin de partager les opinions de la foule... Que peut-il y avoir de commun entre le vulgaire et la philosophie? Les vérités divines doivent rester cachées, mais le mystère ne convient pas au vulgaire. Je ne cesserai de le répéter, j'estime que le sage, tant que la nécessité ne l'y contraint pas, ne doit ni imposer ses sentiments, ni se laisser imposer ceux d'autrui. Non, si je suis appelé à l'épiscopat, je n'irai point, j'en prends à témoin Dieu et les hommes, prêcher des dogmes auxquels je ne croirai pas. Dieu est la vérité même, et je ne veux pas l'offenser. Mes doctrines sont le seul point où je ne pourrai me faire violence. Je me sens beaucoup de goût pour le plaisir; depuis mon enfance j'ai aimé passionnément les armes et les chevaux, on m'en a même fait un reproche; je serai donc accablé de douleur: de quel œil en effet pourrai-je voir mes chiens chéris sans les mener à la chasse et mes arcs rongés par les vers? Je me résignerai cependant, si Dieu l'ordonne. Je déteste les soucis des affaires; pourtant, quoi qu'il doive m'en coûter, je supporterai les procès et les tracas de toute espèce, pour m'acquitter, selon la volonté de Dieu, de mon laborieux ministère. Mais jamais je ne consentirai à dissimuler mes convictions; ma langue ne sera pas en désaccord avec ma conscience. En pensant, en parlant ainsi, je crois plaire à Dieu; je ne veux pas faire dire que j'ai par surprise saisi l'épiscopat. Il faut que le vénérable Théophile sache à quoi s'en tenir sur mon compte, et quand il sera parfaitement renseigné, qu'il décide de moi. Il me permettra de continuer ma vie et de philosopher comme je l'entends; ou s'il veut que je sois évêque, il n'aura plus le droit de me juger et de me déposer (*Ep.* 110; MG 66, 1488 B, trad. Druon, Hachette, 1878).

Le patriarche d'Alexandrie n'hésita pas à le consacrer, et Synésius administra très bien son diocèse, avec un grand souci de la justice et de la paix. Pourtant, dans son cœur, il resta plus platonicien que chrétien, comme le révèlent ses écrits.

Il dut mourir peu après, car aucune de ses lettres n'est datée après 413.

Etudes : A. GARDNER, Synesius of Cyrene, Philosopher and Bishop. London, 1886. — T. R. HALCOMB, Synesius : DCB 4 (1887) 756-780. — W. S. CRAWFORD, Synesius the Hellene. London, 1901. — A. J. KLEFFNER, Synesius von Kyrene, der Philosoph und Dichter, und sein angeblicher Vorbehalt bei seiner Wahl und Weihe zum Bischof von Ptolemais. Paderborn, 1901. — H. KOCH, Synesius von Kyrene bei seiner Wahl und Weihe zum Bischof : HJG 23 (1902) 751-774. — G. GRÜTZMACHER, Synesios von Kyrene, ein Charakterbild aus dem Untergang des Hellenentums. Leipzig, 1913. — J. STIGLMAYR, Synesius von Kyrene, Metropolit der Pentapolis : ZkTh 38 (1914) 509-563. — P. MAAS, Verschiedenes II : Hesychios, Vater des Synesios von Kyrene : Phil (1913) 449-456. — N. TERZAGHI, Sinesio di Cirene : Atene e Roma (1917) 1-37. — H. v. CAMPENHAUSEN, Synesios : PWK II 4 (1932) 1362-1365. — G. BETTINI, L'attività publica di Sinesio. Udine, 1938. — J. C. PANDO, The Life and Times of Synesius of Cyrene as Revealed in His Works (PSt 63). Washington, 1940. — C. H. COSTER, Synesius, a Curialis of the Time of Arcadius : Byz 15 (1940-1941) 10-38. — C. BIZZOCHI, La tradizione storica della consecrazione episcopale di Sinesio di Cirene : Greg 25 (1944) 130-170; *idem*, La irregolarità della consecrazione di Sinesio come congettura? : Greg 27 (1946) 261-299. — P. C. VAN DEN HORST, Augustinus en Synesius : Hermeneus 20 (1949) 73-77. — H. I. MARROU, La « conversion » de Synésios : REG 65 (1952) 474-484. — C. LACOMBRADE, Synésios de Cyrène, hellène et chrétien. Paris, 1951. — A. J. VISSER, Synesios van Cyrene, literator, mysticus, bisschop : Ned. Arch. Kerkgeschiedenis 39 (1952) 67-80. — H. von CAMPENHAUSEN, Griechische Kirchenväter, Stuttgart, 1955, 125-136. — C. H. COSTER, Christianity and the Invasions : Synesius of Cyrene : CJ 55 (1960) 290-312 (sa carrière et sa culture).

SES ÉCRITS

Ses œuvres littéraires révèlent son érudition classique et son talent philosophique. Admirées à l'époque byzantine pour la qualité de leur atticisme, elles sont importantes pour l'histoire de sa génération et de son pays, en particulier pour les relations entre le christianisme et le platonisme.

Editions : MG 66, 1021-1756. Cette unique édition complète est une réimpression du texte des œuvres complètes éditées par D. PETAU, Paris, 1612, à l'exception du texte du *Calvitii Encomium* qui est la réimpression de l'édition de cet ouvrage publiée par J. KRABINGER, Stuttgart, 1834. Krabinger prépara une édition complète dont seul le premier vol. fut

publié. Landshut, 1850. Il contient tous les écrits sauf les lettres et les hymnes. Les autres éditions crit. seront mentionnées plus loin avec les œuvres particulières.

Traductions : Anglaises : A. FITZGERALD, The Letters of Synesius of Cyrene. London, 1926; *idem,* The Essays and Hymns of Synesius of Cyrene, Including the Address to the Emperor Arcadius and the Political Speeches. 2 vol. London, 1930. — *Française :* H. DRUON, Œuvres de Synésius, traduites entièrement pour la première fois en français et précédées d'une étude biographique et littéraire. Paris, 1878.

Etudes : R. SOLLERT, Die Sprichwörter bei Synesios von Kyrene. Teil I. Augsburg, 1909; *idem,* Sprichwörter und sprichwörtliche Redensarten bei Synesios von Kyrene. Teil II. Augsburg, 1910. — A. HAUCK, Welche griechischen Autoren der klassischen Zeit kennt und benützt Synesius von Kyrene? Ein Beitrag zur παιδεία des 4. Jahrhunderts n. Chr. (Progr.). Friedland in Mecklenburg, 1911. — N. TERZAGHI, Per la prossima edizione critica degli Opuscoli di Sinesio : Didaskaleion 1 (1912) 11-29 (traduction manuscrite); *idem,* Le clausole ritmiche negli Opuscoli di Sinesio : Didaskaleion 1 (1912) 205-225, 319-360. — A. SOUTER, Lexical Notes on the Writings of Synesius of Cyrene : JThSt 36 (1935) 176-178. — P. HENRY, Études plotiniennes I. Les états du texte de Plotin. Paris et Bruxelles, 1938, 202-205. — G. LAZZATI, L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani. Milan, 1938, 55-58, 74. — E. A. PEZOPULOS, Συνεσίου τοῦ Κυρηναίου περὶ Ὁμήρου καὶ τῶν ἐν ταῖς ῥητορείαις σχημάτων: EEBS 15 (1939) 288-351 (prétend que l'ouvrage sur Homère attribué à Plutarque fut composé par Synésius). — R. PACK, Folklore and Superstitions in the Writings of Synesius : Classical Weekly 43 (1949) 51-56. — C. LACOMBRADE, En marge de Synésios : Mélanges V. Magnien, Toulouse, 1949, 47-55. — H. HUNGER, Zwei unbekannte Libanioshandschriften der Oesterreichischen National-bibliothek : Scriptorium 6 (1952) 26-32 (avec des fragments de Synésius). — K. LATTE, Textkritische Beiträge zu Synesios : Classica et Mediaevalia 17 (1956) 91-97 (notes critiques sur *De regno, Dion, De insomniis, Ad Paeonium, Encomium calvit.*). — A. WIFSTRAND, Brief an Bertil Axelson über Synesios : Classica et Mediaevalia 18 (1957) 130-132 (*Ad Paeonium* 308 D, *De regno* 26 *a*, *Encom. calv.* 84 *b*).

1. *Le Discours sur la royauté* (Περὶ βασιλείας) est un courageux discours prononcé en 400 à Constantinople en présence de l'empereur Arcadius, où Synésius prescrit à un jeune législateur de lire son devoir dans le modèle divin. Sa critique de la vie du prince à la cour impériale est d'une stupéfiante audace :

Rien jadis n'a été plus fatal à l'Empire que le luxe théâtral déployé autour du prince. On prépare dans le mystère un faste pompeux, dont vous faites ensuite étalage à la manière des barbares. Mais l'ostentation cache la faiblesse sous des dehors trompeurs. Que mon langage ne te blesse point; la faute n'est pas à toi, mais à ceux qui, les premiers, introduisirent ces habitudes et les transmirent à leurs successeurs. Le mal n'a fait que s'accroître avec le temps. Votre majesté même, et la crainte qu'en vous laissant voir souvent vous ne soyez l'objet de moins de respect, vous retiennent enfermés dans vos palais. Là, devenus vos propres captifs, privés de voir et d'entendre, vous perdez les leçons pratiques de l'expérience; vous ne vivez plus que pour les plaisirs du corps et pour les plus grossiers d'entre ces plaisirs, ceux du goût et du toucher; votre existence est celle d'un polype. Ainsi, pour vouloir être plus que des hommes, vous tombez même au-dessous de l'homme. Tandis que vous ne laissez pas pénétrer jusqu'à vous les centurions et les généraux, pour vous égayer vous faites votre société habituelle d'êtres à tête petite, à intelligence bornée; leurs gestes, leurs cris, leurs bouffonneries de toute espèce vous aident à perdre le temps... et dissipent le fardeau de ce nuage que le caractère artificiel de votre vie amasse au-dessus de vos têtes (*Oratio de regno,* 10; MG 66, 1076 C, trad. Druon, Paris, 1878).

Edition : MG 66, 1053-1108. Séparée : J. G. KRABINGER, Synesius, Rede über das Königtum. Munich, 1825.

Traductions : Anglaise : A. FITZGERALD, l. c. — *Française :* C. LACOMBRADE, Le Discours sur la royauté de Synésios de Cyrène, trad. nouv. avec introd., notes et comm. Paris, 1951. — *Allemande :* J. G. KRABINGER, l. c.

Etudes : G. GRÜTZMACHER, l. c. 111-120. — K. M. SETTON, Attitude chrétienne envers l'empereur au IVe siècle. New York, 1941, 152-162. — E. DEMOUGEOT, La théorie du pouvoir impérial au Ve siècle : Mélanges de la Société toulousaine d'études classiques I. Toulouse, 1946, 191-206. — C. LACOMBRADE, Notes sur deux panégyriques : Pallas 4 (1956) 15-26.

2. *Les discours égyptiens ou sur la providence,* tel est le titre d'un étrange traité dont le contenu est fait surtout de la vie et des événements de la cours impériale, présentés sous le déguisement du mythe local d'Osiris et de Typhos, qui figu-

rent l'un la vertu, l'autre le crime. Ce livre, que Synésius commença à Constantinople et acheva en Égypte, révèle dans son auteur le véritable disciple de Platon, qui croit au retour de toutes choses et à la succession illimitée des mondes.

Edition : MG 66, 1209-1282. Séparée : J. G. KRABINGER, Synesius, Aegyptische Erzählungen, Sulzbach, 1835.

Traductions : Voir plus haut, p. 164. — *Allemande :* J. G. KRABINGER, l. c. — *Italienne :* S. NICOLOSI, Il De providentia di Sinesio di Cirene. Studio critico e traduzione. Padoue, 1959.

Etudes : E. GAISER, Des Synesius von Kyrene Aegyptische Erzählungen oder über die Vorsehung. Darstellung des Gedankeninhalts dieser Schrift und ihrer Bedeutung für die Philosophie des Synesius unter Berücksichtigung ihres geschichtlichen Hintergrundes. Erlangen Diss. Wolfenbüttel, 1886. — O. SEECK, Studien zu Synesios I. Der historische Gehalt des Osirismythos : Phil 52 (1893) 442-458. — C. LACOMBRADE, Synésios et l'énigme du loup : REAN (1946) 260-266 (Les loups désignent les Huns PG 66, 1209 A).

3. *Dion, ou son mode de vie*, que Synésius écrivit pour sa propre défense vers 405, comprend trois parties. La première traite de Dion de Pruse et de ses écrits ; la seconde justifie son zèle pour la philosophie et la rhétorique, idéal que Synésius découvre chez Dion ; dans la troisième, Synésius donne sa propre philosophie de la vie, en tant que disciple de Dion. Il critique avec hauteur les moines, ces « barbares », qui méprisent la littérature, et ne se cache pas de préférer la façon de vivre grecque à « l'autre », la chrétienne (*Dion*, 9, 13). Il reproche aux sophistes leur ambition, car ils ne recherchent que les honneurs et la renommée, mais non la vérité. Il est jaloux de sa propre indépendance, d'être son propre maître.

Edition : MG 66, 1111-1164. — Nouv. éd. crit. : K. TREU, Synesios von Kyrene, Dion Chrysostomos oder Vom Leben nach seinem Vorbild. En grec et en allemand. Berlin, 1959.

Traductions : Voir plus haut, p. 164. — *Allemande :* K. TREU, op. cit.

Etudes : J. R. ASMUS, Synesius und Dio Chrysostomus : BZ 9 (1900) 85-119. — G. MISCH, Geschichte der Autobiographie I. Leipzig, 1907, 380-383. — K. TREU, Synesios von Kyrene. Ein Kommentar zu seinem « Dion » (TU 71). Berlin, 1958.

4. *L'éloge de la calvitie* (Φαλάκρας ἐγκώμιον) est un écrit sophistique plein d'humour sur les avantages de la calvitie, où il démontre par quantité d'arguments d'ordre physique, historique et mythologique, que la calvitie est un ornement de l'homme, un signe de sagesse et une marque de similitude avec Dieu. Synésius était chauve et écrivait pour réfuter un traité de Dion Chrysostome intitulé l'*Éloge de la chevelure*.

Edition : MG 66, 1167-1206. Séparée : J. G. KRABINGER, Synesius, Lob der Kahlköpfigkeit. Stuttgart, 1834.

Traductions : Anglaise : A. FITZGERALD, l. c. *Française :* H. DRUON, l. c. (cf. plus haut, p. 164). *Allemande :* J. G. KRABINGER, l. c.

Etudes : J. R. ASMUS, Synesius und Dio Chrysostomus : BZ 9 (1900) 119-151. — J. GEFFCKEN, Kynika und Verwandtes. Heidelberg, 1909, 149-151. — G. PASQUALI, Synesius, Encomium calv. 186, 2 : Didaskaleion (1912) 519-521 (note critique). — L. KOTYNSKI, Meander 12 (1957) 157-168; 185-197.

5. *Sur les rêves* (Περὶ ἐνυπνίων), composé en 403 ou 404 en une seule nuit, est un traité sur les causes et la signification des rêves, que Synésius tient pour des révélations divines. Il l'envoya à Hypatie (*Ep.* 154), lui demandant son opinion.

Edition : MG 66, 1281-1320.

Traductions : Anglaises : A. FITZGERALD, l. c. — I. MYER, Synesius, On Dreams. Philadelphia, 1888. *Française :* H. DRUON, l. c. *Allemande :* W. LANG, Das Traumbuch des Synesius von Cyrene. Uebersetzung und Analyse der philosophischen Grundlagen (HAPhG 10). Tübingen, 1926.

Etudes : N. TERZAGHI, Sul Commento di Nicephorus Gregoras al περὶ ἐνυπνίων : SIF (1904) 181-217; *idem*, Nota sul cod. Monac. gr. 29 : SIF (1905) 437-442. — M. GELZER, Zwei Einteilungsprinzipien der antiken Traumdeutung : Juvenes dum sumus. Aufsätze zur klassischen Altertumswissenschaft der 49. Versammlung deutscher Philologen. Basel, 1907, 40-51 (division tripartite de Synésius). — A. LUDWIG, Die Schrift περ ἐνυπνίων des Synesios von Kyrene : ThGl 7 (1915) 547-558. — R. C. KIPLING, The Ὄχημα Πνεῦμα of the Neo-Platonists and the De insomniis of Synesius of Cyrene : AJPh 43 (1922) 318-330. — W. LANG, l. c. — C. LACOMBRADE, Retouche à la biographie de Libanios : AIPH 10 (1950) 361-366 (à propos de MG 66, 1317-1320). — R. WEISS, New Light on Humanism in England during the 15th century : Journal of the Warburg and Courtauld Institute 14 (1951) 21-33 (sur la traduction latine du De insomniis par John Free). — W. L. DULIÈRE, Synésius de Cyrène, analyste du rêve et inventeur du densimètre : Le Flambeau 35 (1952) 233-250, 383-405.

6. *Le don* (Περὶ τοῦ δώρου) est un petit ouvrage dédié à un certain Paeonius de Constantinople, auquel Synésius envoie en même temps un bel instrument astronomique, un astrolabe.

Edition : MG 66, 1577-1588.

Traductions : Anglaise : A. FITZGERALD, l. c. *Française :* H. DRUON, l. c. *Allemande :* B. KOLBE, Der Bischof Synesius von Cyrene als Physiker und Astronom. Berlin, 1850 (avec un texte grec amendé).

Etudes : B. KOLBE, l. c. — W. L. DULIÈRE, l. c. — O. NEUGEBAUER, The Early History of the Astrolabe : Isis 40 (1949) 240-256. — I. G. ARGYRAKOS, Μελέτη τοῦ 'Αστρολαβίου τοῦ Συνεσίου Κυρήνης Athènes, 1958.

7. *Lettres.*

La collection de ses lettres comprend cent cinquante-six numéros datant de 399 à 413. Le cercle de ses correspondants n'est pas particulièrement étendu et compte environ quarante personnes, au nombre desquels Hypatie, son maître, à laquelle plusieurs lettres sont adressées. Une centaine sont des notes personnelles à des parents ou à des amis, trente-cinq introduisent quelque personne ou demandent assistance pour des gens dans la difficulté. Plusieurs se rapportent à des affaires civiles ou militaires et une vingtaine à des événements et des situations résultant des invasions et des pillages barbares en Pentapole. Environ une douzaine traitent de matières ecclésiastiques, parmi lesquelles la lettre encyclique *Ep.* 58 (MG 66, 1401-1404), qui informe les évêques de l'excommunication d'un haut fonctionnaire gouvernemental du nom d'Andronicus, et les lettres 72 et 90 qui se rapportent au même personnage. La dernière de celles qui sont adressées à Théophile, le patriarche d'Alexandrie, intercède pour Andronicus, car, si « dans le passé il a agi injustement, aujourd'hui il souffre injustement ». Les lettres 66 et 67 sont des rapports de Synésius à Théophile sur l'état de son diocèse, qui témoignent de son zèle à l'égard de ses fidèles. Dans la lettre 5 il met ses prêtres en garde contre « la secte athée d'Eunomius » et dans la lettre 11 il se présente lui-même au clergé comme le nouvel évêque. On ne peut certainement pas discerner de plan dans l'ordre des épîtres telles qu'elles nous sont parvenues, et leur disposition n'est pas due à Synésius lui-même. Elles ne représentent probablement qu'une sélection tirée d'une collection beaucoup plus importante qu'il avait composée.

Néanmoins ces lettres sont du plus haut intérêt par la lumière qu'elles jettent sur la personnalité de leur auteur, son éducation raffinée et ses nobles qualités de cœur, le syncrétisme de sa foi et de ses opinions philosophiques et théologiques. Elles sont aussi extrêmement précieuses pour l'histoire et la géographie du Bas Empire en général et de la Pentapole en particulier. Évagre, Photius et Suidas en ont admiré le charme et la grâce, et on les considéra comme des modèles du genre. Plus de cent manuscrits attestent leur popularité dans les siècles suivants. Synésius est le dernier grand épistolographe du monde païen.

Editions : MG 66, 1321-1560. Nouv. éd. : R. HERCHER, Epistolographi Graeci. Paris, 1873, 638-739. Migne contient 156, Hercher 159 lettres, mais les trois dernières de l'édition de Hercher ne sont pas authentiques. — Nouv. éd. crit. et traduction allemande de l'Ep. 154 à Hypatia : K. TREU, op. cit.

Traductions : Anglaise : A. FITZGERALD, The Letters of Synesius of Cyrene, translated into English with introduction and notes. London, 1926. — *Françaises :* H. DRUON, l. c. — F. LAPATZ, Lettres de Synésius, traduites pour la première fois et suivies d'Études sur les derniers moments de l'hellénisme. Paris, 1870.

Etudes : R. HERCHER, l. c. LXXII-LXXIX. — O. SEECK, Studien zu Synesios II. Die Briefsammlung : Phil 52 (1893) 458-483. — W. FRITZ, Die Briefe des Bischofs Synesius von Kyrene, ein Beitrag zur Geschichte des Attizismus im 4. und 5. Jahrhundert. Leipzig, 1898; *idem*, Die handschriftliche Ueberlieferung der Briefe des Bischofs Synesios : AAM Philos.philol. Klasse 23 (1905) 319-398; *idem*, Unechte Synesiosbriefe : BZ 14 (1905) 75-86 (*Ep.* 157, 158, 159, Hercher). — N. TERZAGHI, L'epistola 159 di Sinesio : RAL (1917) 624-633 (pour l'authenticité). — H. LECLERCQ, DAL 8 (1929) 2851-2855. — X. H. SIMEON, Untersuchungen zu den Briefen des Bischofs Synesios von Kyrene. Paderborn, 1933. — J. HERMELIN, Zu den Briefen des Bischofs Synesius von Kyrene. Upsala, 1934. — G. J. DE VRIES, Maiorem infante mamillam : Mnem 12 (1944) 160 (*Ep.* 4). — G. W. H. LAMPE, Βαρύλλιον (*Ep.* 15) : CR (1948) 114-115. — G. KARLSSON, Une lettre byzantine attribuée à Synésius : Eranos 50 (1952) 144-145 (*Ep.* 158 de Hercher non authentique, appartient à Nicétas Magister). — L. CASSON, Bishop Synesius' Voyage to Cyrene : The American Neptune 12 (1952) 291-296 (*Ep.* 4). — G. BÜHRING, Zum Topos Hom., Ilias VI, 429, etc. : Gymnasium 61 (1954) 418 (*Ep.* 16). — C. LACOMBRADE, Sur les traces des Axomites : Annales publ. par la Faculté des Lettres de Toulouse. Pallas 3 (1955) 5-14 (Ep. 122). — A. GARZYA, Per l'edizione

delle Epistole di Sinesio : BPEC 6 (1958) 29-39; RAL 13 (1958) 1-18, 200-217; Rendiconti della Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli 33 (1958) 41-61; *idem*, Una variazione archilochea in Sinesio : Maia 10 (1958) 66-71 (Ep. 32); *idem*, Nuovi scoli alle Epistole di Sinesio : BPEC 8 (1960) 47-52. — J. Reynolds, The Christian Inscriptions of Cyrenaica : JThSt 11 (1960) 287 (Ep. 93). — A. Garzya, Scoli inediti alle epistole di Sinesio : Ἐπετ. τ. εταιρείας βυζαντ. σπουδ· 30 (1960) 214-280.

8. *Hymnes*.

Les éditions conservent dix hymnes de Synésius, bien qu'on conteste l'authenticité du dernier, absent des meilleurs manuscrits. Malgré un mélange bizarre d'idées païenes et chrétiennes, ces hymnes sont les effusions lyriques d'une âme profondément religieuse. Composés selon les lois de l'ancienne prosodie et dans le dialecte dorien, ils montrent l'influence des modèles classiques ainsi que des chants liturgiques contemporains. Le premier rappelle le mysticisme néo-platonicien de Jamblique et l'idée de la Trinité. Le second, un hymne matutinal splendide, unit les conceptions néo-platonicienne et chrétienne dans une confession surprenante du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Le troisième et le quatrième louent l'identité de la monade et de la triade divines. Les suivants dénotent une plus grande familiarité avec la foi chrétienne. Ainsi le cinquième, le meilleur peut-être de toute la collection, et le sixième exaltent le Fils divin de la Vierge. Le septième se rapporte à l'adoration des Mages et interprète leurs dons. Synésius remarque dans cet hymne, non sans fierté, qu'il est le premier à composer un chant lyrique sur le Christ pour l'accompagnement de la cithare (7,1). Le huitième est une prière à « l'illustre Fils de la Vierge » pour les dons naturels et surnaturels. Le neuvième, sur la descente du Christ dans l'Hadès, est un poème puissant, plein d'imagerie mythologique.

Editions : MG 66, 1587-1616. — W. Christ et M. Paranikas, Anthologia graeca carminum christianorum. Leipzig, 1871, 3-23. — J. Flach, Synesii episcopi hymni metrici. Tübingen, 1875. — Nouv. éd. crit. : N. Terzaghi, Synesius, Hymni et Opuscula I, Hymni. Rome, 1939; II. Rome, 1944. Séparée : M. M. Hawkins, Der 1. Hymnus des Synesios. Text u. Kommentar. Diss. Munich, 1939.

Traductions : Anglaise : A. Fitzgerald, The Essays and Hymns of Synesius. 2 vol. London, 1930. — *Française :* M. Meunier, Synésius, Hymnes, trad. et notes. Paris, 1947. — *Allemande :* G. M. Dreves, Der Sänger der Kyrenaika : Stimmen aus Maria-Laach 52 (1897) 545-562 (textes choisis). — T. Michels, Mysterien Christi. Frühchristliche Hymnen aus dem Griechischen übertragen. Münster, 1952 (deux hymnes).

Etudes : C. Vellay, Études sur les hymnes de Synésius de Cyrène. Paris, 1904. — U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Die Hymnen des Proklos und Synesios : SAB (1907) 272-295 (avec crit. textuelle et trad. de l'hymne 9). — C. Weyman, Analecta sacra et profana : Festgabe H. Grauert, Freiburg i. B., 1910, 2-4 (*hymne* 7). — N. Terzaghi, La tradizione manoscritta degli Inni di Sinesio : SIF 20 (1913) 450-497; *idem*, Synesii Cyrenensis hymni metrici : Atti della r. Accademia di Archeologia, lettere e belle arti di Napoli 4 (1915) 63-123; *idem*, Studi sugli inni di Sinesio : Rivista Indo-Greca-Italica di filologia (1921) 11-25, 192, etc.; (1922) 1-18; *idem*, Il Cod. Barocc. gr. 56 e l'autore del X inno di Sinesio : BZ 38 (1938) 287-298. — E. A. Pezopulos, Ποιήματα Συνεσίου : EEBS 13 (1937) 305-352; 14 (1938) 342-392 (composition métrique). — A. Ferrua, Gli inni di Sinesio : CC 91 (1940) 126-133. — W. Theiler, Die chaldäischen Orakel und die Hymnen des Synesios. Halle, 1942. — A. Kurfess, Synesios, Hymn. 9 (1), 32 : PhW (1943) 288. — C. Bizzochi, L'ordine degli inni di Sinesio : Greg 23 (1942) 91-115, 202-237. — A. Festugière, Sur les hymnes de Synésius : REG 58 (1945) 268-277. — S. Mariotti, De Synesii hymnorum memoria : SIF 22 (1947) 215-230 (manuscrits et notes critiques). — M. Cocco, Neoplatonesimo e cristianesimo nel primo inno di Sinesio di Cirene : Sophia 16 (1948) 199-202, 351-356. — C. Bizzochi, Gli inni di Sinesio interpretati come mistiche celebrazioni : Greg 32 (1951) 347-387. — A. Bonadies-Nani, Gli inni di Proclo : Aevum 26 (1952) 385-409. — S. Mariotti, Probabili varianti d'autore in Ennio, Cicerone, Sinesio : La Parola del Passato 38 (1954) 368-375 (*hymne* 1); *idem*, Adversaria philologa II. Studi in onore di U. E. Paoli. Florence, 1955, 507-511 (*hymne* 9). — C. Lacombrade, Sur deux vers controversés de Synésios, Ὕμνος ἕβδομος : REG 69 (1956) 67-72. — P. Keydell, Zu den Hymnen des Synesios : Hermes 84 (1956) 151-162 (*hymnes* 6, 9, 1, 2). — W. J. W. Koster, De Synesii Hymn. VI-VIII metro : Mnem 11 (1958) 52.

9. *Deux discours* (καταστάσεις).

Ils appartiennent, malgré leur teneur politique, à la dernière période de sa vie, lorsqu'il était évêque et métropolite de la Pentapole, et sont tous les deux des chefs-d'œuvre de rhétorique. Le premier exprime la gratitude du pays au commandant militaire Anysios, après sa victoire sur les barbares (406-407), et le second, prononcé en 412 lorsque ceux-ci envahirent une seconde fois la Pentapole, déplore les malheurs actuels et adjure les habitants de résister jusqu'à la dernière goutte de sang.

Editions : MG 66, 1561-1578. — J. G. KRABINGER, Synesii Cyrenaei orationes et homiliarum fragmenta. Landshut, 1850, 376-379 (*or.* I), 380-390 (*or.* II).
Traductions : Anglaise : A. FITZGERALD, l. c. *Française :* H. DRUON, l. c.

10. *Homélies.*

Nous ne possédons, pour nous faire une idée sur ses qualités de prédicateur, que deux fragments. Le premier appartient à un sermon qu'il donna au début du temps pascal et interprète allégoriquement le psaume 74, 9. Le second appartient à une homélie donnée aux nouveaux baptisés au cours de la veillée pascale, où il loue la « sainte nuit » plus brillante que le jour.

Editions : MG 66, 1561-1578. — J. G. KRABINGER, l. c. 371-372 (*hom.* I), 373 (*hom.* II).
Traductions : Anglaise : A. FITZGERALD, l. c. *Française :* H. DRUON, l. c. *Allemande :* B. KOLBE, l. c. (avec texte grec amendé).

NONNOS DE PANOPOLIS

Nonnos, autre poète païen d'Égypte, paraît avoir embrassé lui aussi la foi chrétienne après être parvenu à la célébrité. Nous ne savons rien de certain sur lui, si ce n'est qu'il naquit à Panopolis dans la Haute-Égypte, probablement vers 400. Il est l'auteur des *Dionysiaca*, la plus longue épopée grecque conservée, qui racontent en quarante-huit livres le voyage légendaire du dieu païen Dionysos en Inde. L'auteur, qui composa cet ouvrage à Alexandrie, ne livre rien qui le montre déjà chrétien à l'époque, bien qu'on ait vu dans certaines allusions des références à la doctrine chrétienne. En tout cas, cette épopée, d'expression et de style baroques, est complètement païenne par son contenu.

Editions : A. LUDWICH, Dionysiaca. 2 vol. (Bibl. Teubneriana). Leipzig, 1909, 1911. — Dionysiaca, avec traduction anglaise de W. H. D. ROUSE, introduction mythologique par H. J. ROSE et notes sur la critique textuelle par L. R. DIND (LCL). 3 vol. London and Cambridge (Mass.), 1940. Nouv. éd. : R. KEYDELL, Nonni Pan. Dionysiaca, 2 vol., Berlin, 1959.

Traductions : Anglaise : W. H. D. ROUSE, l. c. — *Française :* C. DE MARCELLUS, Les Dionysiaques. Paris, 1856. — M. MEUNIER, Les Dionysiaques. Paris, 1919. — *Allemande :* T. VON SCHEFFER, Die Dionysiaka des Nonnos von Panopolis, deutsch. 2 vol. Munich, 1929, 1933, avec notes de H. BOGNER, 2e éd. Wiesbaden, 1955.

Etudes : Générales : R. KEYDELL, PWK 17 (1937) 904-921. — *Spéciales :* J. LA ROCHE, Zur Verstechnik des Nonnos : WSt (1900) 194-221. — J. NEGRISOLI, Studio critico interno alle Dionisiache di Nonno. Rome, 1903. — F. SCHILLER, De iteratione Nonniana. Trebnitz, 1908. — P. FRIEDLÄNDER, Die Chronologie des Nonnos von Panopolis : Hermes 47 (1912) 43-59. — A. LUDWICH, Epimetrum Nonnianum. Königsberg, 1913. — F. BRAUN, Hymnen bei Nonnos von Panopolis. Diss. Königsberg, 1915. — H. TIEDKE, Zur Textkritik der Dionysiaka des Nonnos : Hermes 49 (1914) 214-228, 50 (1915) 444-455, 58 (1923) 305-321. — T. SINKO, Zu Nonnos : Berliner Philologische Wochenschrift (1918) 861-864 (composition métrique). — A. LUDWICH, Nachlese zu Nonnos : *ibid.* 373-384. — T. SINKO, De expositione Pseudo-Nonniana historiarum quae in orationibus Gregorii Nazianzeni commemorantur : Charisteria C. de Morawski oblata. Cracow, 1922, 124-148. — R. KEYDELL, Zu Nonnos : BNJ 4 (1923) 14-17, 6 (1928) 19-24; *idem*, Zur Komposition der Bücher 13-40 der Dionysiaka des Nonnos : Hermes 62 (1927) 393-434. — P. MAAS, Zur Verskunst des Nonnos : BZ 27 (1927) 17-18. — P. COLLART, Nonnos de Panopolis. Études sur la composition et le texte des Dionysiaques (Rech. d'arch. de philol. et d'hist. I). Le Caire, 1930. — V. STEGMANN, Astrologie und Universalgeschichte. Studien und Interpretationen zu den Dionysiaka des Nonnos von Panopolis. Leipzig, 1930. — L. CASTIGLIONI, Epica Nonniana : Rendiconti del R. Istituto Lomb. 65 (1932) 6-10. — J. BRAUNE, Nonnos und Ovid. Griefswald, 1935. — L. R. LIND, A Note on Nonnos, Dionysiaca I, 69-71 : CPh 30 (1935) 78; *idem*, Un-hellenic Elements in the « Dionysiaca » : ACL 7 (1938) 57-65. — S. BEZDECHI, Vulgarismes dans l'épopée de Nonnos : Anuarul Inst. de Studii Clasice 3 (1936-1940) 34-74) (syntaxe). — H. GERSTINGER, Zur Frage der Komposition, literarischen Form und Tendenz der Dionysiaca des Nonnos von Panopolis : WSt 61-62 (1943-1947) 71-87. — R. KEYDELL, Textkritisches zu Nonnos : Hermes 79 (1944) 13-24. — H. HAIDACHER, Quellen und Vorbilder der Dionysiaca des Nonnos von Panopolis. Diss. Graz, 1949 (dactylographié). — P. BERNARDINI MARZOLLA, Il testo dei Dionysiaca di Nonno : SIF 26 (1952) 191-209. — A. DILLER, A Lost Manuscript of Nonnus' Dionysiaca : CPh 48 (1953) 177. — R. KEYDELL, Wortwiederholungen bei Nonnos : BZ 46 (1953) 1-17 (problème de critique textuelle). — J. MEHLER, Nonnos' Dionysiaka : Hermeneus 28 (1956) 27-35. — R. DOSTÁLOVÁ-JENIŠTOVÁ, Die Sagen über den Eponymos der Blemmyer bei Nonnos von Panopolis : Listy Filologické N. S. 4 (1956) 174-177 (*Dionys.* 17, 385-397); *idem*, Tyros und Beirut in den Dionysiaka des Nonnus aus Panopolis : Listy Filologické N. S. 5 (1957) 36-54. — G. SOURY et A. DAIN, Anthologie grecque VII. Paris, 1957, 79. — J. COLEGA, Der Homerische Psalter. Ettal,

1960, 93 ss. — R. KEYDELL, Mythendeutung in den Dionysiaca des Nonnos : Gedenkschrift für Georg Rohde. Ἀπαρχαί 4 (1961) 105-114.

On considère encore Nonnos comme l'auteur de la célèbre *Paraphrase de l'Évangile de saint Jean*, poème en hexamètres composé après 431, dont le style montre beaucoup de points communs avec les *Dionysiaca*, et qui emprunte à ces derniers de nombreux vers. Tandis que le plus ancien manuscrit, le *Codex Laurent*. s. XI et le *Codex Vatican*. s. XIV ne nomment pas d'auteur, le *Codex Paris*. s. XIII et un certain nombre de manuscrits plus anciens attribuent la *Paraphrase* à « Nonnos, le poète de Panopolis », de même que l'index de l'*Anthol. Pal.* et l'interpolation de Suidas. Il est probable que la *Paraphrase* est l'œuvre de Nonnos devenu chrétien. On y trouve de nombreuses références à Marie sous le titre de *Théotokos*.

Editions : MG 43, 749-1228, réimpression de l'éd. de D. HEINSIUS, Leiden, 1627. — F. PASSOW, Leipzig, 1834. — C. DE MARCELLUS, Paris, 1861. Meilleure éd. crit. : A. SCHEINDLER, Bibliotheca Teubneriana. Leipzig, 1881.

Traductions : *Française* : C. DE MARCELLUS. Paris, 1861.

Etudes : *Générales* : E. AMANN, DTC 11 (1931) 793-795. — R. KEYDELL, PWK 17 (1937) 917-920. — *Spéciales* : G. KINKEL, Die Ueberlieferung der Paraphrase des Evangeliums Johannis von Nonnos. Zürich, 1870. — A. SCHEINDLER, Zur Kritik der Paraphrase des Nonnos von Panopolis : WSt 3 (1881) 219-252, 4 (1882) 77-95. — H. TIEDKE, Nonniana (progr.). Berlin, 1883. — R. JANSSEN, Das Johannes-Evangelium nach der Paraphrase des Nonnos Panopolitanus (TU 23, 4). Leipzig, 1903. Cf. W. BOUSSET, ThLZ (1903) 587. — A. KUHN, Literarhistorische Studien zur Paraphrase des Johannes-Evangeliums von Nonnos aus Panopolis (Progr.). Kalksburg, 1908. — W. KUIPER, De Nonno evangelii Joannei interprete : Mnem 46 (1918) 225-270. — J. GOLEGA, Studien über die Evangeliendichtung des Nonnos von Panopolis. Ein Beitrag zur Geschichte der Bibeldichtung im Altertum. Breslau, 1930. — G. COSTA, Problemi di storia e religione I. Il Nonno di Panopoli e la Madre di Dio : Bilychnis (1931) 143-150 (juge difficile d'attribuer les Dionysiaca et la Paraphrase au même auteur. Cette dernière fut composée, à son avis, non par un néophyte, mais par un disciple de Cyrille d'Alexandrie vers 431). — R. KEYDELL, Ueber die Echtheit der Bibeldichtungen des Apollinaris und des Nonnos : BZ 33 (1933) 243-254. — H. BOGNER, Die Religion des Nonnos von Panopolis : Phil 89 (1934) 320-333. (L'auteur a dû se convertir, puisque les Dionysiaca sont positivement païens tandis que la paraphrase est chrétienne.) — Q. CATAUDELLA, Cronologia di Nonno di Panopoli : SIF N. S. 11 (1934) 15-32 (s'efforce de prouver que Grég. de Naz. dépend de Nonnos). — R. DOSTÁLOVÁ-JENIŠTOVÁ, Der Name Nonnos. Nonnosforschungen I : Studia antiqua A. Salac sept. oblata. Prague, 1955, 102-109. — J. GOLEGA, Der Homerische Psalter. Ettal, 1960, 108 ss. — K. THRAEDE, Epos : RACh 5 (1962) 1001-1003.

CYRILLE D'ALEXANDRIE

Quand Théophile, le patriarche d'Alexandrie, mourut le 15 octobre 412, le gouvernement souhaitait lui voir succéder un archidiacre du nom de Timothée, mais, deux jours après, le neveu de l'ancien patriarche, Cyrille, fut élu et monta sur le siège de la métropole égyptienne. Son nom est lié pour toujours à la seconde grande controverse christologique, qui fut l'occasion du concile d'Éphèse (431) et de la condamnation de Nestorius. Cyrille naquit à Alexandrie et y reçut certainement sa formation classique et théologique. Trois lettres d'Isidore de Péluse (*Ep*. 1, 25, 310, 370) supposent que Cyrille aurait vécu un certain temps dans le désert avec les moines, mais leur authenticité est mise en doute par Sévère d'Antioche (CSCO 101, 252, etc.), et nulle part Cyrille lui-même ne fait allusion à un tel séjour, même dans sa correspondance ultérieure avec les moines. La première date certaine de sa vie est 403, l'année où il accompagna son oncle à Constantinople et participa à la déposition de saint Jean Chrysostome au synode du Chêne, près de Chalcédoine. Comme patriarche d'Alexandrie, il reste une figure très discutée. Il paraît avoir hérité de son oncle un certain nombre de préjugés. Ainsi conserva-t-il longtemps une aversion pour saint Jean Chrysostome, et ne rétablit-il qu'en 417 le nom de ce grand saint dans les diptyques de l'Église alexandrine. Il partage avec son oncle une certaine dureté à l'égard de ses adversaires, comme en témoigne la rigueur avec laquelle il traita juifs et novatiens, ne reculant pas devant l'expulsion et la confiscation des biens, au point d'entrer gravement en conflit avec le préfet impérial Orestes. La lutte implacable qu'il livra aux derniers restes du paganisme explique sans doute pourquoi on reporta sur lui, comme l'insinue Socrate (*Hist. eccl.*, 7, 15), la responsabilité du meurtre de la célèbre femme philosophe Hypatie,

cruellement mise en pièces par une troupe de chrétiens sur les marches d'une église en mars 415, bien que rien ne paraisse établir sa culpabilité dans ce crime effroyable.

Nous sommes mieux informés sur la période de sa vie postérieure à 428 et à l'accession de Nestorius au siège de Constantinople. C'est au titre de défenseur de l'orthodoxie contre le nestorianisme que Cyrille prend sa place de premier ordre dans l'histoire de l'Église et du dogme. Nestorius, disciple de l'école théologique d'Antioche, avait soutenu dans ses sermons épiscopaux que le Christ était formé de deux personnes, une personne divine, le Logos, habitant une personne humaine, l'homme Jésus, d'où, en conséquence, l'impossibilité d'appeler la Sainte Vierge *Theotokos,* Mère de Dieu. Cyrille réfuta les arguments de Nestorius dès le printemps de 429 dans sa lettre pascale et, peu après, il défendit la doctrine orthodoxe dans une longue encyclique aux moines d'Égypte. Ainsi l'antagonisme latent depuis deux générations entre les deux grands centres théologiques de l'Orient se transforma-t-il en un conflit public, qui opposa non seulement les représentants des deux écoles, mais Alexandrie et Constantinople. La longue inimitié entre ces deux sièges ajouta un facteur politique à la controverse théologique et lui conféra le caractère d'une pénible querelle personnelle. Après un échange infructueux de lettres entre Nestorius et Cyrille, les deux métropolites firent appel au pape Célestin, et un synode romain qui se réunit en 430 condamna le premier et approuva la théologie du second. Le pape confia à Cyrille le soin de communiquer la décision à Nestorius. Cyrille rédigea douze anathèmes contre la nouvelle hérésie, qu'il joignit à la lettre du pape, et menaça Nestorius de déposition et d'excommunication s'il ne rétractait pas ses erreurs dans les dix jours.

Il ne restait qu'une solution pour éviter une rupture ouverte dans l'Église orientale : un concile général. C'est pourquoi, sous la pression notamment de Nestorius, l'empereur Théodose II convoqua tous les métropolites et évêques de l'Empire à Éphèse pour la Pentecôte 431, dans un synode qui fut reconnu universellement comme le troisième concile œcuménique. Dès la première session (22 juin 431), présidée par Cyrille et le représentant du pape, Nestorius fut déposé et

excommunié, la doctrine christologique de Nestorius condamnée, et le titre de *Theotokos* solennellement proclamé.

Quatre jours plus tard, Jean d'Antioche fit son arrivée à Éphèse avec ses évêques, et n'hésita pas à tenir un synode de son côté avec eux et les amis de Nestorius, déposant et excommuniant Cyrille. Lorsque Théodose en fut informé, il prit une grande résolution, déclara Cyrille et Nestorius déposés tous les deux et les mit en prison. Cependant, après plus ample examen, Cyrille fut autorisé à retourner à Alexandrie, où il arriva le 30 octobre pour y être accueilli comme un nouvel Athanase, tandis que Nestorius se retirait dans un monastère à Antioche.

Il fallut attendre jusqu'en 433 pour voir cesser le dissentiment entre Alexandrie et Antioche et aboutir une réconciliation. Jean d'Antioche accepta la condamnation de Nestorius, et Cyrille signa une profession de foi, établie probablement par Théodoret, qui reconnaissait formellement la maternité divine de la Sainte Vierge. Bien que Cyrille écrivît au pape Sixte III que la paix était revenue, il fut obligé à maintes reprises de défendre sa christologie. Théodore de Mopsueste, le maître de Nestorius, se trouva menacé à son tour, et Cyrille faillit le condamner entre 438 et 440. Cependant, à son lit de mort, Cyrille se déclara opposé à un tel geste, voulant éviter un réveil de la controverse. Il mourut le 27 juin 444.

Etudes : Générales : J. KOPALLIK, Cyrillus von Alexandrien, eine Biographie nach den Quellen gearbeitet. Mayence, 1881. — J. MAHÉ, DTC 3 (1908) 2476-2527. — C. PAPADOPOULOS, Ὁ ἅγιος Κύριλλος Ἀλεξανδρείας. Alexandrie, 1933. — A. A. JUGIE, Cirillo d'Alessandria : EC 3 (1950) 1715-1724. — H. DU MANOIR, DSp 2 (1953) 2672-2683. — G. JOUASSARD, RACh 3 (1956) 499-516. — G. BARDY, DHG 13 (1956) 1169-1177.

Spéciales : C. HEFELE-H. LECLERCQ, Histoires des conciles II, 1. Paris, 1908, 248-422. — F. NAU, Saint Cyrille et Nestorius : ROC 15 (1910) 365-391; 16 (1911) 1-54. — J. MASPÉRO, Horapollon et la fin du paganisme égyptien : Bull. Inst. fr. Archéol. orient. 11 (1914) 163-195. — K. PRAECHTER, Hypatia : PWK 9 (1916) 242-249. — J. RUCKER, Cyrillus von Alexandrien und Timotheus Aelurus in der alten armenischen Christenheit : HA (1927) 699-714. — E. SCHWARTZ, Cyrill und der Mönch Viktor (SAW Phil. hist. Klasse 208, 4). Vienna, 1928. — D. FRANSES, Cyrille au concile d'Éphèse : StC 7 (1931) 369-398. — P. BAPHIDES, St. Cyril and His Struggle against Nestorius (en grec). Thessalonike, 1932. — C. PAPADOPOULOS, Ὁ ἅγιος

Κύριλλος ὁ 'Αλεξανδρείας καὶ ἡ Δ' Οἰκουμενικὴ Σύνοδος Θεολογία 15 (1937) 337, etc. — H. I. Bell, Anti-Semitism in Alexandria : JRS 31 (1941) 1-18. — F. M. Abel, Cyrille d'Alexandrie dans ses rapports avec la Palestine : Cyrilliana, Specilegia edita Sancti Cyrilli Alexandrini XV recurrente saeculo (444-1944). Le Caire, 1947, 203-230. — E. Drioton, Cyrille d'Alexandrie et l'ancienne religion égyptienne : ibidem 231-246. — H. Munier, Le lieu de la naissance de saint Cyrille d'Alexandrie : *ibidem* 197-202. — G. Neyron, Saint Cyrille et le Concile d'Éphèse : *ibidem* 37-57. — R. Rémondon, L'Égypte et la suprême résistance au christianisme : Didaskaleion 51 (1952) 116-128. — F. Pericoldi-Ridolfini, La controversia tra Cirillo d'Alessandria e Giovanni d'Antiochia nell'epistolario di Andrea da Samosata : Rivista degli Studi Orientali 29 (1954) 187-217. — J. Liébaert, Saint Cyrille d'Alexandrie et la culture antique : MSR 12 (1955) 5-26. — H. von Campenhausen, Griechische Kirchenväter. Stuttgart, 1955, 153-164. — P. Galtier, Saint Cyrille et Apollinaire : Greg 37 (1956) 584-609. — M. Lacko, L'épiscopat de saint Cyrille dans le Codex Vaticanus Lat. 9668 : OCP 22 (1956) 368-388.

1. SES ÉCRITS

Cyrille est un des plus grands noms de la littérature chrétienne des premiers siècles, et son œuvre emplit dix volumes de l'édition de Migne (MG 68-77). Les premières traductions parurent de son vivant : Marius Mercator traduisit en latin et Rabbulas d'Édesse en syriaque plusieurs de ses écrits, et des versions arméniennes, éthiopiennes et arabes suivirent. Nous devons à ces traducteurs la redécouverte de certaines de ses œuvres dont le texte grec avait disparu.

Son style et sa langue ont peu d'attraits ; il est diffus, quelquefois surchargé et fleuri, mais le contenu révèle une profondeur, une richesse, une précision et une clarté qui prouvent ses talents spéculatifs et dialectiques, et font de ses écrits une source de première classe pour l'histoire du dogme et de la doctrine chrétienne.

La controverse nestorienne partage sa carrière littéraire en deux périodes, la première, jusqu'à 428, consacrée à l'exégèse et à la polémique anti-arienne, et la seconde jusqu'à sa mort, occupée presque totalement par la réfutation de l'hérésie nestorienne.

Ses œuvres exégétiques forment la majeure, mais non la meilleure partie de sa production littéraire. Il reste fortement

influencé par la tradition alexandrine dans l'interprétation de l'Ancien Testament, et donne largement dans l'allégorie, sans toutefois admettre avec Origène que tous les détails de l'Ancien Testament comportent une signification spirituelle. Son exégèse du Nouveau Testament est plus littérale, mais reste indifférente à la méthode historico-philologique.

Collections : J. Aubert, Sancti Cyrilli Alexandrini opera omnia graece et latine. Paris, 1638, 6 vol. Autres textes publiés par A. Mai, Nova Patrum Bibliotheca 2-3. Rome, 1844-1845. MG 68-77 est une réimpression de l'édition d'Aubert augmentée des compléments de Mai. — Nouvelle édition critique de certains traités par P. E. Pusey. 7 vol. Oxford, 1868-1877 : Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in XII prophetas. 2 vol. Oxford, 1868. — Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Al. in S. Joannis evangelium. Accedunt fragmenta varia necnon tractatus ad Tiberium diaconum duo. 3 vol. Oxford, 1872. — Sancti patris nostri Cyrilli arch. Al. epistolae tres œcumenicae, Libri V contra Nestorium, XII capitum explanatio, XII capitum defensio utraque, Scholia de incarnatione Unigeniti. Oxford, 1875. — Sancti patr. nostri Cyrilli arch. Al. de recta fide ad imperatorem, De incarnatione Unigeniti dialogus, De recta fide ad principissas, De recta fide ad augustas, Quod unus Christus dialogus, Apologeticus ad imperatorem. Oxford, 1877. — Nouvelle édition critique de nombreux écrits antinestoriens dans E. Schwartz, Acta conciliorum œcumenicorum. Concilium universale Ephesinum I, vol. 1-5. Berlin et Leipzig, 1927-1930. — La version syriaque du Commentaire sur Luc a été publiée dans la CSCO 70 par J. B. Chabot. Paris et Leipzig, 1912, et CSCO 140 par R. M. Tonneau (trad. latine). Louvain, 1953. Les autres éditions seront mentionnées avec les ouvrages particuliers. De nombreux fragments supplémentaires sont donnés dans la nouvelle édition de Sévère d'Antioche par J. Lebon, CSCO 93-94, 101-102, 111-112, 119-120.

Traductions : Anglaises : P. E. Pusey, LFC 43 (1874), 47 (1881); T. Randell, LFC 48 (1885). — *Allemande :* H. Hayd, BKV (1879); O. Bardenhewer, BKV[3] 12 (1935).

Etudes : Pour la liste des manuscrits (40, en dehors de ceux de la Bibliothèque Vaticane) et des éditions imprimées (51), voir : P. Renaudin, La théologie de saint Cyrille. Tongerloo, 1937, 67, etc. — Pour les anciennes versions latines, cf. A. Siegmund, Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche. Munich-Pasing, 1949, 61-64. — Pour les versions syriaques, cf. A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922, 71, etc, 160, etc. — Pour les versions arméniennes, cf. F. C. Conybeare, The Armenian Version of Revelation and of Cyril of Alexandria's Scholia on the Incarnation. London, 1907, 165, etc. — Pour les versions arabes, cf. G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I (ST 118). Cité du Vatican, 1944, 358-365. — Pour la chronologie des œuvres de Cyrille, voir : G. Jouassard, L'activité

littéraire de saint Cyrille d'Alexandrie jusqu'à 428. Essai de chronologie et de synthèse : Mélanges E. Podechard. Lyon, 1945, 159-174. — Pour le langage et le style : A. VACCARI, La grecità di S. Cirillo d'Alessandria : Studi dedicati alla memoria di P. Ubaldi. Milan, 1937, 27-40. Cf. F. L. CROSS, Actes VI[e] Congr. Int. Étud. Byz. I. Paris, 1950, 392. — Pour son exégèse, cf. F. M. ABEL, Parallélisme exégétique entre saint Jérôme et saint Cyrille d'Alexandrie : Vivre et Penser 1 (1941) 94-119, 212-230. — A. KERRIGAN, St. Cyril of Alexandria, Interpreter of the Old Testament. Rome, 1952; *idem*, The Objects of the Literal and Spiritual Senses of the New Testament according to St. Cyril of Alexandria : SP 1 (TU 63). Berlin, 1957, 354-374. — A. DUPRÉ LA TOUR, La Doxa du Christ dans les œuvres exégétiques de saint Cyrille d'Alexandrie : RSR 48 (1960) 521-643; 49 (1961) 68-94.

1. *Commentaires sur l'Ancien Testament*

a. *De adoratione et cultu in spiritu et veritate.*

Les dix-sept livres sur *L'adoration et le culte de Dieu en esprit et en vérité* (Περὶ τῆς ἐν πνεύματι καὶ ἀληθείᾳ προσκυνήσεως καὶ λατρείας), qui se présentent sous la forme d'un dialogue entre Cyrille et Palladius, interprètent selon la méthode allégorico-typologique un choix de passages du Pentateuque, indépendamment de leur ordre dans l'Ancien Testament, et se proposent de prouver que la Loi n'est abrogée que dans la lettre, mais non dans l'esprit. Les institutions de l'Ancien Testament doivent être comprises comme des préfigurations typologiques de l'adoration en esprit.

Partant du péché d'Adam et d'Ève, le premier livre étudie la délivrance de l'esclavage du péché et de Satan ; le second et le troisième, la justification par le Christ, moyen d'obtenir cette délivrance ; le quatrième et le cinquième, la résolution de la volonté humaine de la maintenir et de la préserver. La base de notre salut est l'amour de Dieu (livre 6) et du prochain (livres 7 et 8). Les livres 9-13 montrent la préfiguration de l'Église et du sacerdoce, les livres 14-16, du culte spirituel, dans les institutions de l'Ancien Testament. Le dernier livre est consacré aux fêtes des Juifs, spécialement à la Pâque. Ce traité, qui occupe un volume entier de l'édition de Migne, fut composé bien avant 429, mais après 412.

Edition : MG 68, 133-1125.

Études : J. H. BERNARD, On Some Fragments of an Uncial MS. of S. Cyril of Alexandria Written on Papyrus (Transactions of the Royal Irish Academy 29, 18). Dublin, 1892, 653-672 (manuscrit du VI[e] siècle contenant la fin du livre 7 et le texte complet du livre 8). — D. SERRUYS, Un « Codex » sur papyrus de saint Cyrille d'Alexandrie : RPh 34 (1910) 101-117 (sur le même manuscrit Pap. Louvre E 10295 = R 1). — Pour une version syriaque du VI[e] siècle, cf. R. DUVAL, La littérature syriaque. 3[e] éd. Paris, 1907, 365. — W. J. BURGHARDT, Cyril of Alexandria on « wool and linen » : Traditio 2 (1944) 484-486 (*De ador. et cultu*, 9, 390). — P. SANZ, Griechische liturgische Papyri. Vienne, 1946, 11-124 (livre 9).

b. *Glaphyra* (Γλαφυρά).

Les treize livres des *Élégants Commentaires* appartiennent à la même période et complètent le traité précédent, qui se réfère à celui-ci, et vice-versa. Ils interprètent également des passages choisis du Pentateuque, mais cette fois suivant l'ordre des livres de l'Ancien Testament et sans adopter la forme du dialogue. Sept livres sont consacrés à la Genèse, trois à l'Exode, un au Lévitique, un aux Nombres et un au Deutéronome.

Edition : MG 69, 9-678.

Etudes : Il subsiste des fragments d'une version syriaque de Moïse d'Agel (VI[e] siècle) : J. GUIDI, Atti della R. Accademia dei Lincei. Serie 4. Rendiconti, vol. 2. Rome, 1886, 397-416, 545-547. Cf. R. DUVAL, op. cit. 364. Pour les relations entre les homélies d'Origène et les commentaires spirituels des *Glaphyra*, voir : A. KERRIGAN, op. cit. 419-423.

c. *Le Commentaire sur Isaïe.*

Ce commentaire comprend cinq *biblia*, partagés les uns en *tomoi* et les autres en *logoi*. L'introduction recommande à l'interprète d'exposer le sens littéral avant de s'intéresser au sens spirituel. Les cinq *biblia* représentent un commentaire continu d'Isaïe 1-10, 10-24, 25-42, 52-66 et occupent presque en entier le volume 70 de l'édition de Migne. Leur composition se situe probablement après celle des deux commentaires sur le Pentateuque, mais avant 429.

Edition : MG 70, 9-1450.

d. *Le Commentaire sur les petits prophètes.*

Il comprend douze sections principales, correspondant au nombre des petits prophètes et subdivisées en *tomoi*. Un prologue précède chaque prophétie et une introduction le commentaire entier.

Editions : MG 71 et 72, 9-364. Meilleure éd. : P. E. Pusey, Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in XII prophetas. 2 vol. Oxford, 1868.

Etudes : Pour l'introduction générale historique, voir : A. Kerrigan, op. cit. 295-297; pour les particularités du style, *ibid.* 333-334; pour les changements d'interlocuteurs et de destinaires, *ibid.* 334-338. Pour l'interprétation de Joël par Cyrille, voir : A. Merx, Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger. Halle, 1879, 152-156.

Les *chaînes* conservent un grand nombre de fragments d'autres commentaires sur l'Ancien Testament, certains très étendus, sur les Rois, les psaumes, plusieurs cantiques, les Proverbes, le Cantique des Cantiques, Jérémie, Ézéchiel et Daniel. Nous savons que Cyrille écrivit une exégèse des psaumes par le témoignage d'Éphrem d'Antioche (d'après Photius, *Bibl. cod.* 229) et par le florilège de la *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi* (F. Diekamp, Münster i. W., 1907, 186). Les fragments des chaînes ne vont pas au-delà du psaume 119, mais il est certain que Cyrille commenta tout le psautier, comme l'a démontré G. Mercati. Un manuscrit arménien de la Bibliothèque Bodléienne contient des extraits d'un commentaire sur Ézéchiel attribué à Cyrille, dont certains paraissent correspondre à des fragments du même ouvrage publié par Migne, MG 70, 1457, etc. Voir S. Baronian et F. C. Conybeare, dans le *Catalogus mss. bibliothecae Bodleianae*, pars XIV, Oxford, 1918, 164.

Fragments : Explanatio in Psalmos : MG 69, 717-1273. Un examen sérieux de ces fragments sera nécessaire avant qu'on puisse les utiliser avec confiance; cf. R. Devreesse, Chaînes exégétiques grecques : DB Suppl. I. Paris, 1928, 1134. Cf. G. Mercati, Osservazioni a proemi del Salterio di Origine, Ippolito, Eusebio, Cirillo Alessandrino e altri con frammenti inediti (ST 142). Cité du Vatican, 1948, 127-144. — MG 69, 679-698, fragments sur les Rois; 69, 1277, un fragment sur les Proverbes; 69, 1277-1294, sur le Cantique des Cantiques; 70, 1451-1458, sur Jérémie et Baruch; 70, 1457-1462, sur Ézéchiel et Daniel. Pour un manuscrit arménien d'un commentaire sur Ézéchiel, voir : P. Mariès, Hippolyte de Rome : PO 27 (1954) 33. — Un certain nombre de citations du commentaire sur le Cantique des Cantiques se trouve dans la *chaîne* de Procope de Gaza MG 87, 1545-1754. Cf. W. Riedel, Die Auslegung des Hohen Liedes in der jüdischen Gemeinde und in der griechischen Kirche. Leipzig, 1898, 101-102; L. Welsersheimb, Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Liede : ZkTh 70 (1948) 433-435. — W. C. N. Driessen, Un commentaire arménien d'Ézéchiel faussement attribué à saint Cyrille d'Alexandrie : RBibl 68 (1961) 251-261.

2. *Commentaires sur le Nouveau Testament*

a. *Le Commentaire sur l'Évangile de saint Jean.*

Ce commentaire montre une tendance dogmatique et polémique plus accusée. L'introduction promet de prêter une attention particulière au sens dogmatique du texte et à la réfutation des doctrines hérétiques. Cyrille s'efforce de prouver, à partir du quatrième évangile, que le Fils est de la même substance divine que le Père, et que le Père et le Fils possèdent chacun leur propre subsistance personnelle. Il fulmine contre les ariens, les eunomiens et la christologie de l'école d'Antioche. On n'y trouve pas le nom de Nestorius, ni le terme *theotokos*, ni la terminologie des écrits ultérieurs de Cyrille, ce qui invite à fixer la composition de ce commentaire avant le début de la controverse nestorienne, c'est-à-dire avant 429. Le *terminus a quo* reste matière à discussion. J. Lebon et N. Charlier y voient le plus ancien commentaire exégétique de Cyrille, tandis que G. Jouassard en fixe le commencement à l'année 425, mais l'achèvement pas avant 428. Ce volumineux commentaire comprend douze livres subdivisés en chapitres. Les livres 7 et 8 qui interprètent Jean, 10, 18-12, 48 ont disparu, à part un petit nombre de fragments conservés dans les *chaînes* et d'authenticité d'ailleurs douteuse.

Editions : MG 73 et 74, 9-756. Meilleure éd. : P. E. Pusey, Sancti patris nostri Cyrilli arch. Alexandrini in S. Joannis evangelium. 3 vol. Oxford, 1872. MG 74, 9-104 et Pusey, vol. 2, 243-334 (fragments tirés des chaînes) doivent être soumis à un examen rigoureux. Une nouvelle édition critique de ces pièces est en cours de préparation. Cf. J. Reuss, Matthäus-,

Markus-, und Johannes-Katenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht. Münster, 1941, 253, etc.

Traduction : Anglaise : LFC 43 (Oxford, 1832), 48 (London, 1885). Commentaire de l'Évangile selon saint Jean; le premier volume a été traduit par P. E. Pusey, le second par T. Randell.

Etudes : J. Mahé, La date du Commentaire de saint Cyrille d'Alexandrie sur l'Évangile selon saint Jean : BLE 8 (1907) 41-45. — J. Lebon, RHE 22 (1926) 90. — Maric, Cyrille sur Jean VI, 54 : Bogoslovska Smotra (1934) 296-306. — L. Turrado, Δόξα en el Ev. de S. Juan seg. San Cirilo de Al. Rome, 1939. — J. Reuss, Cyrill von Alexandrien und sein Kommentar zum Johannes-Evangelium : Bibl 25 (1944) 207-209. — G. Jouassard, L'activité littéraire de saint Cyrille d'Alexandrie jusqu'à 428 : Mélanges E. Podechard. Lyon, 1945, 169-170. — J. Liébaert, Saint Cyrille d'Alexandrie et l'arianisme. Lille, 1948, 9-11. — N. Charlier, Le « Thesaurus de Trinitate » de saint Cyrille d'Alexandrie : RHE 45 (1950) 60-62. — G. Langevin, Le thème de l'incorruptibilité dans le commentaire de saint Cyrille d'Alexandrie sur l'évangile selon Jean : Sciences Ecclésiastiques 8 (1956) 295-316. — A. Kerrigan, The Objects of the Literal and Spiritual Senses of the New Testament according to St. Cyril of Al. : PS 1 (1957) 365-366. — M. F. Wiles, The Spiritual Gospel. The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church. Cambridge, 1960.

b. *Le Commentaire sur l'Évangile de saint Luc.*

Ce commentaire est d'un type différent, car il est formé d'une série d'*Homélies sur saint Luc* de portée pratique plutôt que dogmatique. Il n'en reste que trois homélies complètes dans le grec original et quelques fragments transmis par les chaînes, mais une version syriaque datant du sixième ou du septième siècle contient au moins 156 de ces homélies, et leur contenu nous apporte d'utiles renseignements sur leur date. La polémique contre Nestorius et ses partisans y prédomine, et A. Rücker trouve au moins une allusion aux anathèmes de Cyrille dans l'homélie 63, indice que les Homélies sur saint Luc datent de la fin de 430.

Editions : Texte grec des trois sermons : MG 77, 1009 *In transfigurationem Domini*, 77, 1039-1050 *In occursum Domini*. Le dernier combine deux homélies originales. Fragments des chaînes : MG 72, 475-950. A. Rücker, Die Lukashomilien des hl. Cyrill von Alexandrien, Breslau, 1911, 33, etc., a soigneusement examiné ces fragments. Celui sur Luc 2, 52 (MG 72, 508) n'appartient pas en réalité à Cyrille mais à Théodoret de Cyr. Des fragments supplémentaires sur Luc 9-10 et 24, 51 ont été

publiés par J. Sickenberger, Fragmente der Homilien des Cyrill von Alexandrien zum Lukasevangelium (TU 34, 1), Leipzig, 1909, 63-108, à partir de la chaîne de Nicétas d'Héraclée.

Version syriaque : R. Payne Smith, S. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi Commentarii in Lucae evangelium quae supersunt syriace e manuscriptis apud Museum Britannicum. Oxford, 1858. Des additions au texte des homélies 112-116 ont été publiées par W. Wright. Fragments of the Homilies of Cyril of Alexandria on the Gospel of S. Luke, edited from a Nitriam ms. London, 1874. De nouveaux fragments pour plusieurs homélies ont été édités par A. Rücker, op. cit. 87-101. La première partie d'une nouvelle édition critique de la version syriaque a été publiée et comprend les homélies 1-80 : J. B. Chabot, S. Cyrilli Alexandrini commentarii in Lucam I : CSCO 70, Scriptores Syri 27. Paris et Leipzig, 1912.

Traductions : Latine : R. M. Tonneau, S. Cyrilli Alexandrini commentarii in Lucam I : CSCO 140, Scriptores Syri 70. Louvain, 1953. — *Anglaise :* R. Payne Smith, A Commentary upon the Gospel according to St. Luke by St. Cyril, Patriarch of Alexandria. 2 vol. Oxford, 1859. — *Allemande :* Rücker, op. cit., traduit les fragments syriaques 87-101.

Etudes : J. Sickenberger, op. cit. — A. Rücker, op. cit. Cf. F. Nau, ROC 16 (1911) 443-444.

c. *Commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu.*

Léonce de Byzance, Éphrem d'Antioche et d'autres connaissent un commentaire de Cyrille sur l'Évangile de saint Matthieu. Il n'en reste que de courts fragments dans les chaînes, mais ceux-ci, couvrant les 28 chapitres de cet Évangile, prouvent que l'ouvrage était un véritable commentaire biblique, à la manière de celui sur saint Jean. Il paraît avoir été composé après 428.

Editions : MG 72, 365-374. Une nouvelle éd. crit. de ces fragments a été publiée récemment par J. Reuss, Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche (TU 61). Berlin, 1957, 103-269.

Etudes : J. Reuss, Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht. Münster, 1941, 49, etc.

d. Les chaînes contiennent encore des fragments de commentaires disparus sur l'Épître aux Romains, la Première et la Seconde aux Corinthiens et l'Épître aux Hébreux.

Fragments : Epist. ad Romanos : MG 74, 773-856. Pusey, *In Joannem*, vol. 3 (cf. plus haut, p. 184) 173-248. — *Ep. I ad Corinthios :* MG 74, 856-916. Pusey, op. cit. 3, 249-319. — *Ep. II ad Cor. :* MG 74, 916-952.

PUSEY, op. cit. 3, 320-361. *Ep. ad Hebraeos* : MG 74, 953-1006. PUSEY, op. cit. 3, 362-440. Des fragments arméniens du commentaire sur les Hébreux ont été publiés par J. LEBON, Fragments arméniens du commentaire sur l'Épître aux Hébreux de saint Cyrille d'Alexandrie : Mus 44 (1931) 69-114, 46 (1933) 237-246. Un fragment syriaque du même commentaire se trouve dans le traité de Barsalibi « Contre les Arméniens », publié par A. MINGANA, Woodbrooke Studies 4. Cambridge, 1931, 47.

Etudes : S. LYONNET, Saint Cyrille d'Alexandrie et 2 Cor. 3, 17 : Bibl 32 (1951) 25-33. — G. GIUDICI, La dottrina della grazia nel Commento ai Rom. di S. Cirillo d'Alessandria. Diss. Greg. Rome, 1951. — J. MEYENDORFF, 'Εφ'ᾧ (Rom. 5, 12) chez Cyrille d'Alexandrie et Théodoret : SP IV (TU 79). Berlin, 1961, 157-161.

3. *Écrits dogmatiques et polémiques contre les ariens*

Les premiers écrits dogmatico-polémiques de Cyrille sont dirigés contre les ariens. Il composa contre cette hérésie deux traités, dont le plus important est le

a. *Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate*, une somme sur la Trinité, comprenant les objections ariennes, leur réfutation, et les acquisitions durables des controverses du IVe siècle. Cyrille y suit en tous points son maître Athanase. Le tiers environ de son traité reproduit le *Contra Arianos* III, comme l'a démontré J. Liébaert. Cyrille semble utiliser aussi un écrit de Didyme l'Aveugle, son *Contra Eunomium*, disparu aujourd'hui. La préface donne la table des matières pour les 35 chapitres. D'après Photius (*Bibl. cod.* 136) : « C'est ici, de tous ses ouvrages, surtout pour ceux qui comprennent le sens de sa méthode logique, celui qui est le plus clair. » S'il est certain que le *Thesaurus* fut composé avant le début de la controverse nestorienne, les opinions diffèrent sur sa date exacte. G. Jouassard pense que Cyrille l'écrivit entre 423 et 425, tandis que J. Liébaert et N. Charlier y voient le premier de ses grands ouvrages et le situent par conséquent au début de sa carrière épiscopale, qui commença en 412.

Edition : MG 75, 9-656.

Etudes : G. JOUASSARD, L'activité littéraire 169. — J. LIÉBAERT, Saint Cyrille d'Alexandrie et l'arianisme. Les sources et la doctrine christologique du « Thesaurus » et des « Dialogues sur la Trinité ». Lille, 1948. — N. CHARLIER, Le « Thesaurus de Trinitate », de saint Cyrille d'Alexandrie : RHE 45 (1950) 25-81. — B. FRAIGNEAU-JULIEN, Un traité anonyme de la Sainte Trinité attribué à Cyrille d'Alexandrie : RSR 49 (1961) 188-211 (MG 77, 188-211, doctrine trinitaire et christologique).

b. *De sancta et consubstantiali Trinitate.*

Sa seconde œuvre anti-arienne fut composée peu après le *Thesaurus*. Elle est dédiée au même « frère » Nemésius, comprend sept dialogues entre l'auteur et son ami Hermias, et se réfère clairement au *Thesaurus*. Cyrille explique dans la préface que la subtilité des questions auxquelles il veut répondre exige la forme du dialogue. Comparés au *Thesaurus*, les présents dialogues sont de caractère plus personnel, et forment une unité plus accusée que les 35 chapitres du premier traité. Les dialogues 1-6 étudient la consubstantialité du Fils, et le septième, celle du Saint-Esprit.

Edition : MG 75, 657-1124. Le traité *De sancta et vivifica Trinitate* (MG 75, 1147-1190) n'est pas de Cyrille, mais de Théodoret de Cyr; cf. plus loin, p. 764.

Traduction : Allemande : H. HAYD, BKV (1879) 43-469.

4. *Écrits dogmatiques et polémiques contre les nestoriens*

a. *Adversus Nestorii blasphemias.*

Le premier de ses traités antinestoriens, les *Cinq tomes contre Nestorius*, remonte au printemps de 430, et critique une collection de sermons publiés par Nestorius l'année précédente. Le nom de ce dernier n'y apparaît pas, mais on y trouve un grand nombre de citations de ses homélies. Le premier livre réfute un choix de passages attaquant le titre marial *theotokos*, et les quatre autres des extraits défendant la dualité de personnes dans le Christ.

Editions : MG 76, 9-248. Nouv. éd. par P. E. PUSEY, Epistolae tres oecumenicae, etc. Oxford, 1875, 54-239. Meilleure éd. : E. SCHWARTZ, ACO 1, 1, 6, 13-106.

Traduction : Anglaise : P. E. PUSEY, LFC 47 (1881).

b. *De recta fide.*

Peu après le début de la controverse nestorienne en 430, Cyrille soumit à la cour impériale trois mémoires *Sur la vraie foi* dans le but de combattre l'influence du parti adverse. Le premier de ces mémoires était adressé à l'empereur Théodose II, et les deux autres *ad reginas* (ταῖς βασιλίσσαις) sans mention de noms particuliers. Il semble cependant que Jean de Césarée avait raison de dire au début du VI[e] siècle que le second était adressé aux deux sœurs cadettes de l'empereur, Arcadie et Marine, et le troisième à sa sœur aînée Pulchérie et à sa femme Eudoxie.

Éditions : De recta in dominum nostrum Jesum Christum fide ad imperatorem Theodosium : MG 76, 1133-1200. — P. E. PUSEY, S. Cyrilli Alex. De recta fide ad imperatorem, etc., Oxford, 1877, 1-153, donne une nouvelle édition du texte grec et de la version syriaque de Rabulas d'Édesse. Cette dernière se trouve aussi dans P. BEDJAN, Acta Martyrum et Sanctorum 5. Paris, 1895, 628-696. La meilleure édition du texte grec : E. SCHWARTZ, ACO 1, 1, 1, 42-72. *De recta fide ad dominas :* MG 76, 1201-1336; *De recta fide ad augustas :* MG 76, 1335-1420. Nouvelle éd. par PUSEY, op. cit. 154-333. Meilleure éd. : E. SCHWARTZ; ACO 1, 1, 5, 62-118 et 1, 1, 5, 26-61.

Traduction : Allemande : O. BARDENHEWER, BKV³ (1935) 21-78.

Etudes : F. DIEKAMP, Das Glaubensbekenntnis des apollinaristischen Bischofs Vitalis von Antiochien : ThQ 86 (1904) 497-511 (*De recta fide ad reginas*, 1, 10).

c. *Les douze anathèmes contre Nestorius* furent composés au cours de la même année 430 (cf. plus loin, p. 198), mais Cyrille crut devoir les défendre dans trois apologies. Les deux premières répondent aux accusations d'apollinarisme et de monophysisme lancées contre lui par André de Samosate et par Théodoret. La première apologie, *Contre les évêques orientaux*, répond aux attaques d'André au nom des évêques syriens, la seconde, la *Lettre à Euoptius*, répond à Théodoret. Ces deux apologies appartiennent à la première moitié de 431, car on n'y trouve aucune allusion au concile d'Éphèse. La troisième apologie des anathèmes est contenue dans le bref commentaire : *Explicatio duodecim capitum Ephesi pronunciata*, composé par Cyrille dans sa prison d'Éphèse en août ou septembre 431. L'auteur s'efforce d'appuyer chacun des anathèmes de citations scripturaires.

Editions : Explicatio pro duodecim capitibus adversus orientales episcopos : MG 76, 315-385. — *Epistola ad Euoptium adversus impugnationem duodecim capitum a Theodoreto editam :* MG 76, 385-452. Nouvelle édition de ces deux traités par PUSEY, S. Cyrilli Alex. Epistolae tres oecumenicae, etc. Oxford, 1875, 259-497. — *Explicatio duodecim capitum Ephesi pronuntiata :* MG 76, 293-312. Nouv. édition par PUSEY, op. cit. 240-258. Les deux premiers traités sont conservés dans une traduction latine de Marius Mercator : ML 48, 933-1002. Pusey réimprime ce texte latin avec l'original grec et consulte en plus une version syriaque. La meilleure édition de ces trois écrits se trouve dans E. SCHWARTZ, ACO 1, 1, 7, 33-65, *Adversus orientales episcopos*; 1, 1, 6, 107-146, *Contra Theodoretum*; 1, 1, 5, 15-25, *Explicatio duodecim capitum*. Version latine : ACO 1, 5, 116-142; 142-165; 15-25.

d. *Apologeticus ad imperatorem.*

Cette apologie fut adressée par Cyrille à l'empereur Théodose dès sa mise en liberté et son retour à Alexandrie, pour justifier son attitude avant et pendant le concile d'Éphèse.

Editions : MG 76, 453-488. PUSEY, De recta fide ad imperatorem. Oxford, 1877, 425-456. Meilleure éd. : E. SCHWARTZ, ACO 1, 1, 3, 75-90.

e. *Scholia de incarnatione Unigeniti.*

Cet ouvrage, composé après 431, explique les noms du Christ, Emmanuel et Jésus, puis définit l'union hypostatique, en l'opposant à un mélange ou à une simple association extérieure. L'auteur considère l'union du corps et de l'âme comme la comparaison la plus proche que puisse fournir le monde créé. Le texte complet subsiste dans d'anciennes traductions latine, syriaque et arménienne, mais il ne reste qu'une petite partie de l'original grec (EP 2124).

Editions : Fragments grecs : MG 75, 1369-1412. L'ancienne version latine : ML 48, 1005-1040. Les deux dans la nouvelle édition par P. E. PUSEY, S. Cyrilli Alex. Epistolae tres oecumenicae, etc. Oxford, 1875, 498-579. Meilleure édition : E. SCHWARTZ, ACO 1, 5, 219-231, fragments grecs; 1, 5, 184-215, version latine. La traduction arménienne a été publiée par F. CONYBEARE, The armenian Version of Revelation and of Cyril of

Alexandria's Scholia on the Incarnation and Epistle on Easter; ed. from the oldest MSS and Englished. London, 1907, 95-143 : Texte arménien.

Traductions : Anglaises : A partir de l'ancienne version latine : P. E. Pusey, LFC 47 (1881). — A partir de l'arménien : F. C. Conybeare, op. cit. 168-214.

Etudes : M. Richard, Le pape Léon le Grand et les Scholia de incarnatione Unigeniti de saint Cyrille d'Alexandrie : RSR 40 (1952) 116-128, prouve que la version latine employée par Léon le Grand remonte au temps même de Cyrille. — G. Jouassard, Impassibilité du Logos et impassibilité de l'âme humaine chez Cyrille d'Alexandrie : RSR 45 (1957) 209-224. — C. Scanzillo, La prima lettera e gli Scholia de Incarnatione Unigeniti di S. Cirillo Alessandrino : Asprenas 6 (1959) 257-287.

f. *Adversus nolentes confiteri sanctam Virginem esse Deiparam.*

L'empereur Justinien Ier atteste dans son *Tractatus contra Monophysitas* 13-14 (MG 86, 1, 1132), composé vers 542, que le traité *Contre ceux qui ne reconnaissent pas que Marie est la Mère de Dieu* est une œuvre authentique de Cyrille. La première édition en est due au cardinal Mai.

Editions : MG 76, 255-292. Meilleure éd. E. Schwartz, ACO 1, 1, 7, 19-32.

Traductions : Allemandes : H. Hayd, BKV (1789) 531-560. — O. Bardenhewer, BKV³ (1935) 205-236. — *Française :* B. Lavaud et H. Diepen, Saint Cyrille d'Alexandrie, Court traité contre ceux qui ne veulent pas reconnaître Marie Mère de Dieu : RT 56 (1956) 688-712.

g. *Contra Diodorum et Theodorum.*

Ce traité vise Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste, les maîtres de Nestorius. Il comprend trois livres et fut composé probablement vers 438. Nous en possédons de larges fragments grecs et syriaques.

Editions : Fragments grecs et syriaques (en traduction latine) : MG 76, 1437-1452. Fragments supplémentaires : Pusey, S. Cyrilli Al. in S. Joannis evangelium. Oxford, 1872, vol. 3, 492-537. Cf. M. Richard, Les traités de Cyrille d'Alexandrie contre Diodore et Théodore et les fragments dogmatiques de Diodore de Tarse : Mélanges F. Grat. Paris, 1946, 99-116.

Traduction : Anglaise : Pusey, LFC 47 (1881).

Etudes : M. Richard, l. c. — R. Devreesse, Essai sur Théodore de Mopsueste (ST 141). Cité du Vatican, 1948, 156-159. — F. A. Sullivan, The Christology of Theodore of Mopsueste. Rome, 1956, 46-54, 173-179. — L. Abramowski, Der streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien : ZKG 67 (1955-1956) 252-287.

h. *Quod unus sit Christus.*

Ce dialogue sur l'unité de personne dans le Christ réfute à fond la doctrine hérétique affirmant que le Verbe de Dieu, au lieu de s'incarner, s'est seulement uni à un homme, et soutenant en conséquence qu'il y eut, en plus du Fils véritable et naturel de Dieu, « un autre » Fils de Dieu, un fils adoptif, ne partageant pas la dignité ni l'honneur du premier. Cyrille y fait allusion à son traité polémique antérieur contre l'hérésie nestorienne et montre une telle maturité de pensée et d'expression que ce dialogue, tenu en haute estime par l'antiquité, semble appartenir à ses derniers écrits antinestoriens.

Editions : MG 75, 1253-1361. Nouv. éd. par P. E. Pusey, De recta fide ad Imperatorem, etc. Oxford, 1877, 334-424.

Traductions : P. E. Pusey, LFC 46 (1881). — *Allemande :* O. Bardenhewer, BKV³ 12 (1935) 109-204.

Etudes : C. Scanzillo, Intorno al dialogo « Quod Christus sit unus » di S. Cirillo d'Alessandria : DTP 59 (1956) 218-229.

5. *L'Apologie contre Julien*

Après plus de vingt-cinq ans d'épiscopat, Cyrille jugea utile de composer une volumineuse apologie *Pour la sainte religion des chrétiens contre les livres de l'impie Julien*, qu'il dédia à Théodose II, où il réfute les trois livres de Julien l'Apostat *Contre les Galiléens* écrits en 363. L'introduction suppose le paganisme loin d'être éteint en Égypte et rapporte que les accusations de Julien contre la religion chrétienne restent très populaires et passent pour n'avoir jamais reçu de réponse. Seuls les dix premiers livres de l'apologie de Cyrille survivent dans l'original grec. Traitant des relations entre

christianisme, judaïsme et paganisme, ils répondent au premier livre de Julien, où ce dernier accusait le christianisme de n'être qu'un judaïsme transposé et mêlé d'éléments païens. Cyrille paraît adopter une méthode analogue à celle d'Origène dans son *Contra Celsum*, car il suit son adversaire pas à pas, sans omettre d'en citer textuellement les objections, procédé qui aboutit à une analyse critique dépourvue de toute synthèse. La polémique de Julien ayant disparu, l'apologie de Cyrille représente la source principale pour sa reconstitution partielle. Il semble, d'après les fragments grecs et syriaques des livres 11-20, que Cyrille y réfutait le second livre de Julien, aussi C. J. Neumann a-t-il supposé que l'apologie comptait trente livres, les dix derniers réfutant le troisième livre de Julien, mais cette conclusion reste incertaine, puisqu'il ne subsiste rien de ces dix derniers livres. On ne peut donc affirmer que Cyrille écrivit plus de vingt livres contre Julien, ni même qu'il ait entrepris de réfuter l'œuvre entière. Une lettre de Théodoret de Cyr (*Ep.* 83) nous apprend que Cyrille envoya cette apologie à Jean d'Antioche, aussi pouvons-nous en fixer la composition avant 441, l'année où celui-ci mourut, mais elle ne peut être antérieure à 433, l'année de leur réconciliation.

Editions : Livres 1-10 : MG 76, 509-1058. Fragments grecs des livres 11-19 : MG 76, 1057-1064. Des fragments supplémentaires se trouvent dans : C. J. Neumann, Iuliani Imperatoris librorum contra Christianos quae supersunt (Scriptorum graecorum qui Christianam impugnaverunt religionem quae supersunt, fasc. 3). Leipzig, 1880; 42-63 : Cyrilli Alexandrini librorum contra Iulianum fragmenta syriaca, edidit E. Nestle, et 64-87 : Cyrilli Alexandrini librorum contra Julianum 11-20 fragmenta graeca et syriaca latine reddita, disposuit C. J. Neumann. Cod. Venet. Marc. 165, contient plusieurs fragments grecs des livres 12-14 non édités jusque-là. Cf. F. Diekamp, SAB (1901) 1051, note 1; *idem*, Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Münster, 1907, Introd. I. Pour les citations mal assurées de Plotin dans les livres 2 et 8, voir : P. Henry, Études plotiniennes I. Les états du texte de Plotin. Paris, 1938, 71-74, 125-140. Pour d'autres fragments, voir : PO 14, 1, 245-246, et R. Draguet, Pour l'édition du Philalèthe de Sévère d'Antioche : BZ 30 (1929-1930) 278-279. L. Früchtel, Neue Zeugnisse zu Clemens Alexandrinus : ZNW 36 (1937) 88-90.

Etudes : J. Geffcken, Kaiser Julianus und die Streitschriften seiner Gegner : Neue Jahrbücher für das klassische Altertum 21 (1908) 188, etc. — H. Leclercq, DAL 8 (1928) 380-387. — P. Regazzoni, Il contra Galileos dell'Imperatore Giuliano e il Contra Julianum di S. Cirillo Alessandrino : Didaskaleion 6 (1928) 1-114. — H. du Manoir, Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie. Paris, 1944; 448-453, citations d'auteurs profanes dans le « Contra Julianum ».

6. *Lettres pascales*

Fidèle à la coutume des évêques d'Alexandrie, Cyrille envoyait chaque année à toutes les Églises d'Égypte une proclamation sous la forme d'une épître pastorale sur la date de Pâques et le jeûne préparatoire. Les éditions des œuvres de Cyrille comptent vingt-neuf de ces lettres pascales, sous le titre quelque peu équivoque d'*Homiliae Paschales*. Composées entre 414 et 442, elles exhortent au jeûne et à l'abstinence, à la vigilance et à la prière, à l'aumône et aux œuvres de miséricorde. Malgré leur caractère plutôt moral et pratique, elles contiennent plusieurs exposés dogmatiques en rapport avec les controverses christologiques du moment. Ainsi les homélies 5, 8, 17 et 27 défendent-elles la doctrine de l'incarnation contre les hérétiques niant l'éternité du Fils, et l'homélie 12 traite-t-elle de la Sainte Trinité. Le zèle de l'auteur contre les païens et les juifs dégénère trop souvent en une polémique démesurée. Cyrille met les chrétiens en garde contre la *dipsychia* ou division de l'âme entre christianisme et paganisme et observation des deux religions (*Hom.*, 12 et 14), contre les faux dieux et leurs adeptes (*Hom.*, 6 et 9), contre les juifs et leur infidélité (*Hom.*, 1, 4, 10, 20, 21, 29).

Editions : MG 77, 401-982. La lettre pascale 17 pour l'année 429 où Cyrille s'oppose pour la première fois à Nestorius, survit aussi dans une ancienne version latine attribuée à Arnobe le Jeune : MG 77, 789-800. Une nouvelle édition de cette version a été publiée par J. Scharnagl, S. Cyrilli XVII. homiliae sive epistulae paschalis interpretatio quae vulgo Arnobii iunioris dicitur latina. Vienne, 1909. Arnobe utilisa cette traduction, mais n'en n'est pas l'auteur. Cf. G. Morin, Études, Textes, Découvertes I. Maredsous, 1913, 344, etc. Pour la tendance de cette version, voir : H. Kayser, Die Schriften des sogenannten Arnobius iunior dogmengeschichtlich und literarisch untersucht. Gütersloh, 1912, 125, etc.

Traduction : Hollandaise : M. Costanza, Cyrillus van Alexandrië, Preeken. Bussum, 1946, 21-44, Lettre pascale 8; 45-66, Lettre pascale 17.

Etudes : C. Papadopoulos, Οἱ ἑορταστικοὶ λόγοι τοῦ ἁγίου Κυρίλλου Ἀλεξαν-

δρείας : EPh 231 (1932) 25-45. — P. MELONI, Il digiuno quaresimale e S. Cirillo Alessandrino : Kyrilliana. Le Caire, 1947, 247-272. — H. RAHNER, Oesterliche Frühlingslyrik bei Kyrillos von Alexandreia : Paschatis Sollemnia. Studien zur Osterfeier und Osterfrömmigkeit, hrsg. von B. Fischer und J. Wagner. Freiburg i. B., 1959, 68-75.

La *Table pascale* pour les années 403-512, que Cyrille avait composée à l'intention de Théodose II, n'a pas survécu, mais la lettre d'envoi à l'empereur subsiste dans une ancienne traduction arménienne, publiée pour la première fois en 1907 par Conybeare.

Edition : Texte arménien de la lettre à Théodose II : F. C. CONYBEARE, The Armenian Version of Revelation and Cyril of Alexandria's Scholia on the Incarnation and Epistle on Easter. London, 1907, 143-149. La lettre indique clairement qu'elle était accompagnée de la Table Pascale. Denys le Petit, *Ep. ad Petronium* (ML 67, 19, etc.), rend compte de la Table pascale de Cyrille et en cite la dernière partie qui couvre les années 437-531. Cependant, celle-ci ne peut être la table originale, mais doit être une révision ou une suite plus récente. Les œuvres latines : *Prologus de ratione paschae* et *Epistola ad Leonem papam* sur Pâques (Cyril, *Ep.* 86-87 : MG 77, 377-390) sont des faux.

Traduction : Anglaise : CONYBEARE, op. cit. 215-221, The letter to the Emperor Theodosius II.

Etudes : B. KRUSCH, Studien zur Christlich-mittelalterlichen Chronologie. Leipzig, 1880, 88-98, 101-109, 337-349. — E. SCHWARTZ, Christliche und jüdische Ostertafeln (Abh. Kgl. Gesellsch. der Wissenschaften zu Göttingen, Phil.-histor. Kl. N. F. 8, 6). Berlin, 1905, 22-24. — G. MERCATI, Ueber die Ostertafel des hl. Cyrill von Alexandrien : ThR 6 (1907) 126-127. — A. CORDOLIANI, Les computistes insulaires et les écrits pseudo-alexandrins : Bibliothèque de l'École des Chartes 106 (1945) 5-34, prouve la fabrication de la Table pascale par des auteurs irlandais.

7. *Sermons*

Nous ne possédons pas plus de vingt-deux sermons de Cyrille, malgré la longue durée de sa carrière épiscopale, et quelquefois même nous ne les avons qu'à l'état fragmentaire. Les éditeurs les ont réunis sous la désignation d'*Homiliae diversae* pour les distinguer des *Homiliae Paschales.* On suppose que les huit premiers furent prononcés en l'été de 431, pendant le concile d'Éphèse. Nous possédons le texte grec de six de ces sermons. Le n. 4 (MG 77, 991-996) est le plus célèbre sermon marial de l'antiquité et aurait été prononcé dans l'église de Sainte-Marie à Éphèse. Il est en réalité d'un auteur inconnu qui l'a prononcé en novembre 431, après que Cyrille eut quitté Éphèse. Le onzième, intitulé *Encomium in S. Mariam Deiparam* (MG 77, 1029-1040) n'est que le précédent retouché entre le VIIe et le IXe siècle, comme l'a démontré A. Ehrhard. Les n. 3, 15, 16 et 20 traitent de l'incarnation. Le sermon *In mysticam cenam* (MG 77, 1016-1029) n'appartient pas à Cyrille, mais à son oncle Théophile, d'après M. Richard (cf. plus haut, p. 158). L'homélie *In exitu animi* est d'authenticité douteuse. Les sermons 8, *In transfigurationem Domini*, et 12, *In occursum Domini*, figurent dans la série des homélies de Cyrille sur l'Évangile de saint Luc, mentionnée plus haut, p. 184.

Editions : MG 77, 981-1116 (Homiliae diversae), donne le texte de 17 sermons complets et des fragments de cinq autres. Sur les dix-sept, les n°s 10, 11 et 13 sont apocryphes; 3,12 et 20 probablement authentiques. Le reste doit être soumis à un examen sérieux, même ceux que l'on suppose avoir été donnés à Éphèse. PUSEY, St. Cyrilli in S. Joannis evangelium. Accedunt fragmenta varia, vol. 3. Oxford, 1872; 452-476, 538-545, semblent être des fragments authentiques. Pour ceux qui furent prononcés à Éphèse, E. SCHWARTZ a publié une nouvelle édition, ACO 1, 1, 2, 92, etc.; 4, 14, etc.; 7, 173; 8, 104. Il nie l'authenticité du sermon marial (*hom.* 4) : ACO 1, 1, 2, 102; 4, XXV. — R. LAURENTIN, Court Traité de Théologie mariale. Paris, 1953, 166 (contre l'authenticité).

Traductions : Allemande : O. BARDENHEWER, Marienpredigten aus der Väterzeit, übersetzt, Münich, 1934 (traduction de l'homélie 4). — *Hollandaise :* M. COSTANZA, Cyrillus van Alexandrië, Preeken ingeleid en vertaald, Bussum, 1946, donne la traduction des homélies n°s 1-7, 9-13, 15-17 et 20.

Etudes : A. EHRHARD, Eine unechte Marienhomilie des hl. Cyrill von Alexandrien : RQ 3 (1889) 97-113. — A. D'ALÈS, Saint Cyrille d'Alexandrie et les Sept à Sainte-Marie d'Éphèse : RSR 22 (1932) 62-70. — H. DU MANOIR, Dogme et spiritualité chez Cyrille d'Alexandrie. Paris, 1944, 58-60. — C. PAPADOPOULOS, Λόγος εἰς τὴν ἀνάληψιν τοῦ κυρίου ἀνέκδοτος ἐπ' ὀνόματι Κυρίλλου 'Αλεξανδρείας : Εἰς μνήμην Σπ. Λάμπρου Athènes, 1935, 35-41, a publié un sermon sur l'Ascension que quatre manuscrits du Mont Athos attribuent à Cyrille d'Alexandrie. CH. MARTIN, Un discours prétendument inédit de saint Cyrille d'Alexandrie sur l'ascension : RHE 32 (1936) 345-350, a prouvé que cette homélie, loin d'être inédite, se trouve parmi les *spuria* de saint Jean Chrysostome (MG 64, 45-48) et

gneur, auquel l'élément du pain est changé; et il reçoit ce grand changement par une seule descente du Saint-Esprit (*Hom. cat.*, 16, 110, Mingana).

Il est effectivement offert de telle sorte que, par la venue du Saint-Esprit, il devienne ce qu'il est dit être : le corps et le sang du Christ (*Ibid.*, 111, Mingana).

Imaginez dans votre pensée la nature de cette oblation, qui, par la venue du Saint-Esprit, est le corps du Christ (*Ibid.*, 113, Mingana).

D'abord elle est présentée sur l'autel comme un simple pain et vin mêlé d'eau; mais, par la venue du Saint-Esprit, elle est transformée au corps et au sang, et ainsi elle est changée à la puissance d'une nourriture spirituelle et immortelle (*Ibid.*, 118-119, Mingana).

Théodore pense donc, comme Cyrille de Jérusalem, que la consécration est opérée par l'épiclèse.

Etudes : M. Jugie, Le « Liber ad baptizandos » de Théodore de Mopsueste : EO 38 (1935) 263-266 (La présence réelle), 266-270 (l'épiclèse). — F. J. Reine, The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mystagogical Catecheses of Theodore of Mopsuestia (SCA 2). Washington, 1942. — J. Lécuyer, Le sacerdoce chrétien et le sacrifice eucharistique selon Théodore de Mopsueste : RSR 36 (1949) 481-516. — J. Quasten, Mysterium tremendum : Vom christlichen Mysterium. Düsseldorf, 1951, 66-75.

5. *Pénitence.*

Théodore témoigne de l'existence du sacrement de pénitence et de sa nécessité comme préparation à la communion pour tous ceux qui sont tombés dans le péché grave après le baptême. Peu d'auteurs chrétiens de l'antiquité nous renseignent sur ce point autant que lui. Il distingue clairement entre péchés « involontaires » ou « véniels » et péchés « graves », et affirme à ses néophytes que les premiers ne doivent pas les retenir de communier, puisqu'ils en obtiendront la rémission dans la réception même de l'Eucharistie, pourvu qu'ils en aient le regret :

Le corps et le sang de notre Seigneur, et la grâce de l'Esprit-Saint qui par là nous sera donnée, nous procureront des secours pour les bonnes œuvres, et nous fortifieront dans nos dispositions... si toutefois ce n'est pas volontairement que nous avons agi, mais qu'elles (nos fautes) nous ont assailli sans que nous y pensions et que, par la faiblesse de notre nature, sans le désirer, nous y sommes tombés, mais que nous en avons ressenti une grande tristesse et qu'avec une vive contrition nous prions Dieu à cause de ces fautes que nous avons commises... Si avec zèle nous faisons le bien et avons horreur du mal et si nous nous repentons sincèrement des fautes qui nous arrivent, certainement nous aurons par la réception des saints mystères le don de la rémission des fautes (*Hom. cat.*, XVI, trad. Tonneau, § 35, p. 590).

Au contraire, les péchés graves interdisent au coupable de prendre part à l'Eucharistie, à moins qu'il ne fasse une confession sacramentelle à un prêtre et en secret :

Si nous avons commis un grand péché, qui rejette la loi à jamais... il est requis que nous appliquions notre conscience de tout notre pouvoir, afin, comme il faut, de nous empresser à la pénitence pour les fautes; ne nous assignons pas à nous-mêmes le traitement de ces (fautes), mais, sachons-le, comme à notre corps qu'il fit passible Dieu a donné des remèdes dont les experts se servent pour notre traitement, ainsi à notre âme aussi, créée changeante, comme remèdes aux fautes il nous a donné la pénitence; et des décisions sur celle-ci ont été données depuis le commencement. Les pontifes et les experts, qui traitent et soignent les coupables, présentent à la conscience des pénitents le traitement dont ils ont besoin, selon la discipline et la sagesse ecclésiastique, eu égard à la mesure des fautes...

Tel est, en effet, le traitement des péchés que Dieu a trouvé et qui a été confié aux pontifes de l'Église afin que, s'en servant avec tout leur zèle, ils soignent les maux et les hommes.

Puisque donc vous savez cela, — que c'est en sa grande sollicitude pour nous que Dieu nous accorda la pénitence et nous montra le remède de la contrition, et que, comme médecins des fautes il a établi les pontifes, afin que, par

difficultés à cause des douze anathèmes que celui-ci y avait attachés et de la terminologie particulière qu'il y employait. Bien qu'elle ait été jointe aux *Acta* du concile d'Éphèse, elle ne reçut pas de ratification formelle par vote. Néanmoins, l'opinion prévalut par la suite que cette lettre et les anathèmes avaient été adoptés par les conciles d'Éphèse et de Chalcédoine.

Editions : MG 77, 105-122. PUSEY, op. cit. 12-39 : Texte grec et traduction latine de Marius Mercator. Meilleure éd. : E. SCHWARTZ, ACO I, I, I, 33-42.

Traductions : Anglaises : PUSEY, The Three Epistles (cf. plus haut, p. 197). — C. A. HEURTLEY, op. cit. 162-176. — T. H. BINDLEY, op. cit. — J. KIDD, op. cit. 255-265. — *Allemande :* O. BARDENHEWER, BKV[3] 12 (1935) 86-100. — *Française :* F. NAU, ROC 16 (1911) 189, etc. — H. DU MANOIR, Dogme et spiritualité chez Cyrille d'Al. Paris, 1944, 492-493.

Etudes : J. MAHÉ, Les Anathématismes de saint Cyrille d'Alexandrie et les évêques orientaux du patriarchat d'Antioche : RHE 7 (1906) 505-543. — C. L. SOUVAY, The Twelve Anathematizations of S. Cyril : CHR 5 (1926) 627-635. — J. PUIG DE LA BELLACASA, Los doce anatematismos de S. Cirilo. Fueron aprobados por el Concilio de Efeso ? : EE 11 (1932) 5-25. — A. DENEFFE, Der dogmatische Wert der Anathematismen Cyrills : Schol 8 (1933) 64-88, 203-216. — P. GALTIER, Les anathématismes de saint Cyrille et le concile de Chalcédoine : RSR 23 (1933) 45-57. — H. DU MANOIR, op. cit. 491-510, Les anathématismes de Cyrille et son monophysitisme. — A. GRILLMEIER, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon : CGG I (1951) 176-184, 189-193. — P. GALTIER, Saint Cyrille d'Alexandrie et saint Léon le Grand à Chalcédoine : CGG I (1951) 372-377. — C. MOELLER, Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI[e] siècle : CGG I (1951) 652-662. — H. BACHT, Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon : CGG II (1953) 203-206. — H. DIEPEN, Les douze Anathématismes au Concile d'Éphèse et jusqu'en 519 : Revue Thomiste 55 (1955) 300-338; *idem,* Douze dialogues de christologie ancienne. Rome, 1960 (Les douze anathématismes).

La troisième des lettres dites œcuméniques, l'*Ep.* 39, connue sous le nom de *Symbolum Ephesinum,* fut adressée par Cyrille à Jean d'Antioche au printemps de 433. Le patriarche d'Alexandrie y exprime sa joie et sa satisfaction de voir la paix rétablie avec les évêques d'Antioche : « Que les cieux se réjouissent et que la terre soit heureuse, car le mur de séparation est démoli, la cause du mal écartée, et toute sorte de dissentiment éloignée, le Christ, notre commun Sauveur, accordant

la paix à ses Églises » (1). Cyrille résume à la fin la foi des deux parties dans le symbole que lui ont soumis les évêques antiochiens et donne le texte exact de la formule d'union souscrite de part et d'autre. Le concile de Chalcédoine en 451 recommande cette lettre sans restriction.

Editions : MG 77, 173-182. — PUSEY, S. Cyrilli Epistolae tres oecumenicae. Oxford, 1875, 40-53 : Texte grec avec ancienne version latine et utilisation de la version syriaque. — Meilleure éd. : E. SCHWARTZ, ACO I, I, 4, 15-20. — Une version éthiopienne a été publiée par A. DILLMANN, Chrestomathia Aethiopica. Leipzig, 1866, 72-76.

Traductions : Anglaises : PUSEY, The Three Epistles of Cyril. Oxford, 1872. — C. A. HEURTLEY, op. cit. 177-184, réimprimé par J. KIDD, op. cit. 26-270. — T. H. BINDLEY, op. cit. — *Allemande :* O. BARDENHEWER, BKV[3] 12 (1935) 100-107.

Etudes : A. D'ALÈS, Le Symbole d'union de 433 : RSR 3 (1931) 257-268. — P. GALTIER, L'unité du Christ. Paris, 1939, 13-88. — I. ORTIZ DE URBINA, Das Glaubenssymbol von Chalkedon. Sein Text, sein Werden und seine dogmatische Bedeutung : CGG I (1951) 398-401, 414-417.

II. LA THÉOLOGIE DE CYRILLE

Le pape Célestin I[er], son contemporain, n'hésita pas à honorer Cyrille de titres comme « bonus fidei catholicae defensor », « vir apostolicus » et « probatissimus sacerdos », et sa réputation s'accrut dans de telles proportions après sa mort que l'Église grecque le considéra comme l'autorité suprême dans toutes les questions christologiques. Anastase le Sinaïte, au VII[e] siècle, va jusqu'à l'appeler « le sceau des Pères » et la S. Congrégation des Rites lui décerna, le 28 juillet 1882, le titre de Docteur de l'Église.

1. *Méthode théologique.*

Cyrille n'apporta pas seulement aux sciences sacrées ses idées, mais aussi sa méthode. Il est, en effet, le principal représentant de l'argumentation scolastique chez les Pères grecs. Il semble avoir complété de façon consciente et délibérée l'ancienne pratique des « preuves scripturaires » par

celle des « preuves patristiques » et, s'il n'inventa pas la méthode, qui existait avant lui, il l'utilisa avec une habileté et une perfection techniques sans égales jusque-là. Nous lui devons certainement l'usage du témoignage patristique comme autorité, de pair avec celui de l'Écriture, dans l'argumentation théologique. Déjà, dans ses écrits sur la Trinité, il entreprit de résumer de façon systématique la doctrine des Pères de l'Église, mais la controverse avec Nestorius l'amena dès le début à comprendre que le seul moyen de gagner la bataille serait de poser l'accord avec les Pères comme l'argument décisif dans toutes les questions regardant l'orthodoxie. Il suit cette ligne dès 429 dans sa lettre aux Moines (*Ep.* 1) et, dans sa seconde lettre à Nestorius, au printemps de 430, il déclare :

> Nous arriverons (à exposer correctement la doctrine de la foi à ceux qui cherchent la vérité) si, rencontrant les paroles des saints Pères, nous nous empressons d'en faire le plus grand cas, et si, nous éprouvant nous-mêmes pour être dans la foi, comme il est écrit (II Cor., 13, 5), nous conformons très rigoureusement nos propres pensées à leurs doctrines justes et irréprochables (*Ep.* 4; MG 77, 45 A).

Il se donne encore, dans sa troisième lettre à Nestorius, comme « un partisan de la saine doctrine, qui marche sur les traces pieuses des Pères », et établit la doctrine de l'incarnation en « suivant sur tous les points les confessions des saints Pères, que ceux-ci avaient élaborées sous la conduite du Saint-Esprit parlant en eux, étroitement fidèle au sens qu'ils avaient en vue, et marchant, pour ainsi dire, sur la grande voie royale » (*Ep.* 17). Le concile d'Éphèse, dans ses sessions du 22 juin (*Acta Conc. Œc.*, I, 1, 2, 39-45) et du 22 juillet (*ibid.*, I, 1, 7, 89-95), adopta la preuve par les Pères, et, depuis lors, celle-ci est devenue classique dans toute argumentation théologique en Orient.

La preuve par les Pères n'est cependant pas l'unique contribution méthodologique de Cyrille à la future scolastique, car cette dernière lui doit aussi, pour une très large part, l'introduction de la preuve de raison. Là encore, il ne fut

pas le premier à en user, car les ariens et les apollinaristes avaient créé un précédent, et c'est peut-être pourquoi Cyrille emploie cette méthode surtout dans ses écrits anti-ariens. Dans le *Thesaurus*, en particulier, il ajoute régulièrement à chaque thèse un certain nombre de preuves de raison, et il en prend si bien l'habitude, que nous le voyons constamment employer ce même procédé dans tous ses autres écrits anti-ariens, jusqu'à son *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean.*

Etudes : J. N. Hebensberger, Die Denkwelt des hl. Cyrill von Alexandrien. Eine Analyse ihres philosophischen Ertrags. Augsburg, 1927. — H. du Manoir, L'argumentation patristique dans la controverse nestorienne : RSR 25 (1935) 441-461, 531-560. — R. Renaudin, La théologie de saint Cyrille d'Alexandrie d'après saint Thomas d'Aquin. Tongerloo, 1937. — H. du Manoir, Dogme et spiritualité chez saint Cyrille d'Alexandrie. Paris, 1944. — J. Salaverri, El argumento de tradición patristica en la antigua Iglesia : RES 5 (1945) 107-119. — A. Ridolfi, S. Cirillo nella luce del Pontificato Romano : Kyrilliana. Le Caire, 1947, 17-36. — N. M. Haring, The Character and Range of Influence of St. Cyril of Alexandria on Latin Theology (430-1260) : Medieval Studies 12 (1950) 1-19. — M. Richard, Les florilèges diphysites du Ve et du VIe siècle : CGG I (1951) 721-748 (preuves par les Pères). — M. Tetz, Zum Streit zwischen Orthodoxie und Haeresie an der Wende des 4. zum 5. Jahrhundert. Anfänge des expliziten Väterbeweises : Evangelische Theologie 21 (1961) 354-368.

2. *Christologie.*

Les écrits de Cyrille nous permettent de suivre de très près le développement de sa christologie. On aperçoit une grande différence entre les premières et les dernières de ses œuvres. Dans les premières, c'est-à-dire dans le *Thesaurus* et les *Dialogues*, Cyrille continue simplement la christologie de saint Athanase, et nous y retrouvons la doctrine du Logos-Sarx, sans le moindre indice de l'importance de l'âme humaine du Christ. Pas plus qu'Athanase nous n'y voyons Cyrille résoudre les objections des ariens contre l'immutabilité du Logos en faisant appel à la présence de l'âme chez le Christ, mais l'un comme l'autre attribuent ses souffrances à sa chair, sans y remarquer la participation de l'âme. De même, la chair est le sujet de sa sainteté et de sa gloire. Cyrille répète la formule capitale de la christologie athanasienne, qui est à la

base de toute la christologie du Logos-Sarx : « Le Verbe s'est fait homme, mais il n'est pas descendu sur un homme » (Athanase, *Contra Arian.*, 3, 30; Cyrille, *Dialog.*, 1). Il reconnaît sans hésiter à cette période que l'habitation désigne la relation entre Dieu et l'homme dans le Christ, et nous rencontrons fréquemment dans ses premières œuvres les notions de « temple » et de « demeure » à propos de l'habitation du Logos dans la chair (*Thesaurus*, 23, 24, 28; *Dialog.*, 5).

Ce fut en 429-430 que Cyrille approfondit sa doctrine christologique, dans le but de réfuter plus efficacement Nestorius. Sa terminologie se fit plus nette et ses idées plus précises. S'il n'avait pas hésité auparavant à employer le verbe « assumer » pour rendre compte de l'incarnation, il enseigne maintenant que le Logos est devenu homme, mais qu'il n'a pas assumé un homme (*Ep.* 45, *ad Succ.*), et, dans sa seconde lettre à Nestorius, il expose ainsi l'incarnation :

> Nous n'affirmons pas que la nature du Verbe ait subi un changement et soit devenue chair, ou qu'elle se soit transformée dans un homme complet et parfait, composé d'âme et de corps, mais nous disons que le Verbe, s'étant uni selon l'hypostase une chair animée par une âme raisonnable, est devenu homme d'une manière indicible et inconcevable, et a pris le titre de Fils de l'Homme, non cependant selon la seule volonté ou la seule faveur, ni comme s'il s'était borné à prendre simplement une personne (*prosopon*). Malgré la diversité des natures qui sont réunies dans une véritable unité, il n'y a qu'un unique Christ et Fils. La différence des natures n'est pas éliminée par l'unité, mais au contraire ce sont la divinité et l'humanité qui constituent l'unique Seigneur Jésus-Christ, par un concours mystérieux et indicible. C'est pourquoi l'on dit que celui qui existe avant les siècles et qui est engendré par le Père, est aussi enfanté selon la chair par une femme. Nous n'affirmons pas ici cependant qu'il reçut de la Sainte Vierge le début de l'existence de sa nature divine, ni qu'il eut besoin par nécessité d'en recevoir un second enfantement après sa génération par le Père. Il serait en effet inconvenant et stupide de prétendre que l'être existant avant les siècles et coéternel au Père eut besoin d'un deuxième début d'existence. A cause de nous et de notre salut, il s'est uni selon l'hypostase la nature humaine, il est sorti de la femme; ainsi dit-on qu'il fut enfanté dans la chair. Il ne fut pas enfanté d'abord comme un homme ordinaire par la Sainte Vierge pour être uni ensuite au Verbe. Uni dès le sein maternel, il a subi une naissance charnelle, au sens où il s'est approprié en le faisant sien l'enfantement de sa propre chair (*Ep.* 4; MG 77, 45 B).

Il ressort de ce passage que Cyrille enseigne l'union hypostatique, ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, entre le Verbe et la chair que celui-ci s'est unie. Il affirme clairement : « Si nous rejetons cette union hypostatique comme impossible ou impropre, nous tombons dans l'erreur de faire deux Fils » (*Ep.* 4). Il soutient que cette union fut une ἀσύγχυτος ἕνωσις, c'est-à-dire une union sans mélange des deux natures, préservant l'une et l'autre de tout changement et de toute altération :

> Il daigna naître comme nous, et vint au monde comme l'homme naît de la femme, sans cesser d'être ce qu'il était, mais, même devenu homme pour avoir pris chair et sang, il continua toujours à être ce qu'il était : Dieu en nature et en vérité. Nous ne disons pas non plus que la chair fut transformée dans la nature divine, ni assurément que la nature ineffable du Verbe de Dieu fut transposée et changée dans la nature de la chair, car elle est immuable et inaltérable, demeurant la même à jamais, selon les Écritures; mais nous disons que le Fils de Dieu, tandis qu'il était visible aux yeux, bébé dans les langes, et encore sur le sein de la Vierge sa Mère, emplissait toute la création, en tant que Dieu, et était assis avec son Père, car la nature divine est sans quantité, sans dimension et sans limite (*Ep.* 17, 3; MG, 109 C).
>
> Mais que votre Sainteté daigne fermer la bouche de ceux qui disent qu'il y eut mélange, confusion, mixture du Verbe de Dieu avec la chair. Il est vraisemblable qu'on raconte cela à mon sujet, comme si j'avais pensé ou parlé de la sorte. Je suis si éloigné de penser ainsi que je taxe

d'aberration ceux qui croiraient seulement qu'une ombre de changement puisse avoir lieu touchant la nature de Dieu le Verbe. Il demeure tel que toujours il est, et ne subit aucune altération ; bien au contraire, il n'en pourrait jamais subir (*Ep.* 39 ; MG 77, 179 B).

Puisque l'union hypostatique ne transforme pas les deux natures, la nature humaine, même quand elle se trouve unie à la nature divine, comporte une âme raisonnable, ψυχὴ λογική : « Son saint corps, pénétré d'une âme raisonnable, naquit d'elle (de la Sainte Vierge), et c'est à ce corps que le Verbe fut personnellement uni » (*Ep.* 4).

La meilleure comparaison pour éclairer l'union des deux natures chez le Christ, Cyrille la trouve dans les rapports entre l'âme et le corps en tout être humain : « L'unique et seul Christ n'est pas double, bien que nous le concevions formé de deux substances distinctes inséparablement unies, comme nous ne concevons pas double un homme formé d'un corps et d'une âme, mais unique, quoique constitué de ces deux éléments » (*Ep.* 17, 8). Il n'est donc pas possible de séparer les deux hypostases après l'union :

> Si quelqu'un divise dans l'unique Christ les hypostases (ὑποστάσεις) après l'union, et les rattache par une seule conjonction de dignité, qu'elle provienne de l'autorité ou de la puissance, et non plutôt par un concours selon l'unité naturelle (ἕνωσις φυσική), qu'il soit anathème (*Ep.* 17, anath., 3 ; MG 77, 120).

Il n'est pas permis, pour la même raison, de séparer les propriétés, ἰδιώματα, que les Écritures rapportent au Christ, bien que les unes semblent s'appliquer à ce dernier en tant qu'homme et les autres en tant que Verbe :

> Si quelqu'un distribue entre deux personnes ou hypostases (προσώποις ἤγουν ὑποστάσεσι) les expressions contenues dans les écrits évangéliques et apostoliques, ou celles qui sont appliquées au Christ par les saints ou que ce dernier s'applique à lui-même, et qu'il distribue les unes à l'homme considéré en lui-même indépendamment du Verbe de Dieu, et les autres au seul Verbe de Dieu le Père, qu'il soit anathème (*Ep.* 17, anath., 4 ; MG 77, 120 C).

C'est donc à une seule personne qu'il faut attribuer toutes les expressions employées dans les Évangiles, à l'unique hypostase incarnée du Verbe (μία ὑπόστασις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη) (*Ep.* 17, 8 ; MG 77, 121 A).

Cyrille rejette la terminologie des nestoriens qui appelaient l'union des deux natures une « inhabitation » (ἐνοίκησις) ou une « connexion » (συνάφεια) ou une « étroite participation » (ἕνωσις σχετική) :

> Nous ne disons pas que le Verbe qui est de Dieu habita en celui qui naquit de la Sainte Vierge comme dans un homme ordinaire, pour qu'on ne voie pas dans le Christ un homme qui porte Dieu (à l'intérieur de lui-même). Si « le Verbe a habité parmi nous » (Jean, 1, 14) et si, comme il est dit, « la plénitude de la divinité a habité dans le Christ corporellement » (Col., 2, 9), nous estimons cependant que le Verbe en s'incarnant n'a pas réalisé une habitation selon la manière dont il est dit habiter chez les saints, mais, uni selon l'union des natures (ἕνωσὶς κατὰ φύσιν) et non converti en chair, il a réalisé une habitation comparable à celle de l'âme humaine avec le corps.
>
> Il y a donc un unique Christ, Fils et Seigneur, non un homme simplement relié à Dieu par une unité de dignité ou d'autorité, car l'égalité d'honneur n'unit pas des natures. Pierre et Jean sont égaux en honneur, parce qu'ils sont apôtres et saints disciples, mais ils sont deux et non un. Nous ne comprenons pas non plus le mode de connexion comme celui de la juxtaposition, car ce dernier ne suffit pas à exprimer une union entre des natures (ἕνωσις φυσική). Nous ne comprenons pas non plus l'union à la manière d'une étroite participation (ἕνωσις σχετική), comme il est écrit (I Cor., 6, 17) à notre sujet qu' « étant unis au Seigneur, nous ne formons qu'un seul esprit avec lui ». Mais nous rejetons tout à fait le terme « connexion » (συνάφεια), comme insuffisant à signifier l'union (τὴν ἕνωσιν, *Ep.* 17, 4-5 ; MG 77, 112 A).

En résumé, il est certain que Cyrille fait découler l'union

dans le Christ de la personne, et la dualité des natures. Il anticipe ainsi la décision du concile de Chalcédoine, dont il prépare la base théologique. Mais sa terminologie est très défectueuse et fut certainement la source de graves malentendus, car il emploie indistinctement les termes φύσις et ὑπόστασις pour indiquer la « nature » comme la « personne ». Il parle de l' « unique nature incarnée du Verbe », μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη (*Ep*. 46, 2), pour marquer l'unité de personne, pensant qu'Athanase était responsable de cette dangereuse expression (*Rect. Fid. ad. Reg.*, 1, 9). La formule avait été lancée en fait par Apollinaire de Laodicée, qui identifiait nature et personne et enseignait une seule nature dans le Christ. En disant μία φύσις, Cyrille n'entend admettre que pour un moment idéal la distinction conceptuelle entre les deux entités individuelles. En d'autres termes, il enseigne l'union du Logos avec une nature humaine parfaite, composée d'un corps et d'une âme, mais n'ayant de subsistance que dans le Logos et non indépendamment de celui-ci. C'est pourquoi il n'hésite pas à parler constamment de deux natures (δύο φύσεις) avant, et d'une seule nature (μία φύσις) après l'union du Logos avec la chair. Ainsi, par exemple : « Nous disons que les deux natures (δύο φύσεις) sont unies, mais qu'après l'union il n'y a plus de division entre les deux (natures) ; nous croyons par conséquent en une seule nature du Fils (μίαν εἶναι πιστεύομεν τὴν τοῦ υἱοῦ φύσιν), car il « est un, quoiqu'il soit devenu homme et chair » (*Ep*. 40, *ad Acac*.). Cette affirmation et d'autres semblables permettent de comprendre pourquoi Cyrille se vit accusé d'apollinarisme et de monophysisme. En fait il s'efforça de défendre la doctrine traditionnelle contre les deux extrêmes, l'apollinarisme et le nestorianisme. La terminologie des Antiochiens était plus claire ; la pensée théologique de Cyrille plus profonde. Ce fut l'œuvre du concile de Chalcédoine (451) de conjuguer cette pensée et cette terminologie dans sa définition : l'union des deux natures dans une seule personne, δύο φύσεις εἰς ἕν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν (ES 148).

Etudes : SCHÄFER, Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien in der römischen Kirche 432-534 : ThQ 77 (1895) 421-447. — A. REHRMANN, Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien. Hildesheim, 1902. — M. JUGIE, La terminologie christologique de saint Cyrille d'Alexandrie :

EO 15 (1912) 12-27. — E. WEIGL, Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites. Munich, 1925, 123-203. — I. MARIC, Celebris Cyrilli Alexandrini formula christologica de una activitate Christi in interpretatione Maximi Confessoris et recentiorum theologorum : Bogoslovska Smotra 14 (1926) 56-102. — I. BACKES, Die Christologie des hl. Thomas von Aquin und die griechischen Kirchenväter (FLDG 17, 3-4). Paderborn, 1931, 14-25. — I. RUCKER, Das Dogma von der Persönlichkeit Christi und das Problem der Häresie (Studien zum Concilium Ephesinum IV). Oxenbronn, 1934; *idem*, Cyrill und Nestorius im Lichte der Ephesus-Enzyklika. Oxenbronn, 1934. — E. MERSCH, Le Corps Mystique du Christ. 2e éd. Bruxelles et Paris, 1936, 487-536. — A. GAUDEL, La théologie de l' « Assumptus Homo » : RSRUS 17 (1937) 64-90, 214-234. — H. DU MANOIR, Le problème de Dieu chez Cyrille d'Alexandrie : RSR 27 (1937) 385-407, 549-596. — J. VAN DEN DRIES, The Formula of S. Cyril of Alexandria μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. Rome, 1939. — A. M. DUBARLE, L'ignorance du Christ dans saint Cyrille d'Alexandrie : ETL (1939) 111-120. — R. V. SELLERS, Two Ancient Christologies. London, 1940, 80-106. — M. RICHARD, L'introduction du mot « hypostase » dans la théologie de l'incarnation : MSR 2 (1945) 243-252. — H. DU MANOIR, Dogme et spiritualité 99-162. — G. BASETTI-SANI, Il primato di Cristo in San Cirillo : Kyrilliana. Le Caire, 1947, 137-196. — B. DE M. V. MONSEGÚ, Unidad y trinidad, propiedad y apropiación en las manifestaciones trinitarias, según la doctrina de San Cirilo Alejandrino : RES 8 (1948) 1-57. — A. HULSBOSCH, De hypostatische Vereniging volgens den H. Cyrillus van Alexandrië : StC 24 (1949) 65-94. — G. L. PRESTIGE, Fathers and Heretics. London, 1948. — J. LIÉBAERT, La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne. Lille, 1951. — A. GRILLMEIER, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon : CGG I (1951) 160-193. — P. GALTIER, Saint Cyrille d'Alexandrie et saint Léon le Grand à Chalcédoine : CGG I (1951) 345-387. — J. LEBON, La christologie du monophysisme syrien : CGG I (1951) 516-522, 528-531, 557-562, 578-580. — P. GALTIER, L' « unio secundum hypostasim » chez saint Cyrille : Greg 33 (1952) 351-398. — G. JOUASSARD, Une intuition fondamentale de saint Cyrille d'Alexandrie en christologie dans les premières années de son épiscopat : REB 11 (1953) 175-186; *idem*, Un problème d'anthropologie et de christologie chez saint Cyrille d'Alexandrie : RSR 43 (1955) 361-378; *idem*, Saint Cyrille d'Alexandrie et le schéma de l'incarnation Verbe-chair : RSR 44 (1956) 234-242; *idem*, Impassibilité du Logos et impassibilité de l'âme humaine chez Cyrille d'Alexandrie : RSR 45 (1957) 209-244. — P. GALTIER, Saint Cyrille et Apollinaire : Greg 37 (1956) 584-609. — H. M. DIEPEN, La christologie de saint Cyrille d'Alexandrie et l'anthropologie néoplatonicienne : Euntes Docete 9 (1956) 20-63; *idem*, Aux origines de l'anthropologie de saint Cyrille d'Alexandrie. Bruges, 1957 (contre Liébaert et Jouassard); *idem*, Stratagèmes contre la théologie de l'Emmanuel : Divinitas 1 (1957) 444-478. — J. N. D. KELLY, Early Christian Doctrines. London, 1958, 317-

329. Pour la *sotériologie* de Cyrille, voir : E. Weigl, Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien. Mayence, 1905. — J. Mahé, La sanctification d'après saint Cyrille d'Alexandrie : RHE 10 (1909) 30-40, 469-492. — J. F. de Groot, De leer van den hl. Cyrillus van Alexandrië over de heiligmakende genade : Theolog. Studiën 31 (1913) 343-358, 501-515. — L. Janssens, Notre filiation divine d'après saint Cyrille d'Alexandrie : ETL 15 (1938) 233-278. — A. M. Dubarle, Les conditions du salut avant la venue du Sauveur chez saint Cyrille d'Alexandrie : RSPT 32 (1948) 359-362. — G. Giudici, La dottrina della grazia nel Commento ai Romani di s. Cirillo d'Alessandria. Diss. Greg. Rome, 1951. — B. Fraigneau-Julien, L'inhabitation de la sainte Trinité dans l'âme selon Cyrille d'Alexandrie : RSR 30 (1956) 135-156. — W. J. Burghardt, The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria (SCA 14). Washington, 1957. — J. N. D. Kelly, Early Christian Doctrines. London, 1958, 396-399. — L. Leahy, L'inhabitation d'après saint Cyrille d'Alexandrie : SE 11 (1959) 201-212. — G. Molari, La cristologia di S. Cirillo e l'antropologia neoplatonica : Euntes Docete 12 (1959) 223- 229.

Pour l'*ecclésiologie* de Cyrille, voir : L. Malevez, L'Église dans le Christ. Étude de théologie historique et théorique : RSR 25 (1935) 257-291, 418-440. — H. du Manoir, L'Église, Corps du Christ chez saint Cyrille d'Alexandrie : Greg 19 (1939) 537-603, 83-100, 161-188. — P. Polakes, Orthodoxia. Constantinople, 1948. — J. Capmany, La comunicación del Espíritu Santo en la Iglesia-Cuerpo Mistico come principio de su unidad según San Cirilo de Alejandría : RES 17 (1957) 173-204. — H. du Manoir, Dogme et spiritualité 287-366.

Pour la *doctrine eucharistique* de Cyrille, voir : E. Michaud, Saint Cyrille d'Alexandrie et l'Eucharistie : Revue internat. de théologie 10 (1902) 599-614, 675-692. — J. Mahé, L'Eucharistie d'après saint Cyrille d'Alexandrie : RHE 8 (1907) 677-696. — A. Struckmann, Die Eucharistielehre des hl. Cyrill von Alexandrien. Paderborn, 1910. H. du Manoir, Dogme et spiritualité 184-218.

Pour l'*Enseignement de Cyrille sur le Saint-Esprit*, voir : J. B. Wolf, Commentationes in S. Cyrilli Alexandrini de Spiritu Sancto doctrinam. Würzburg, 1934. — P. Galtier, Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères Grecs. Rome, 1946, 217-272. — B. de M. V. Monsegú, La teología del Espíritu Santo según San Cirilo de Alejandría : RES 7 (1947) 161-220. — J. Sagüés, El Espíritu Sancto en la santificación del hombre según la doctrina de San Cirilo de Alejandría : EE 21 (1947) 35-83. — S. Trooster, De H. Geest en de Menswording bij Cyrillus van Alexandrië : BiNJ 18 (1957) 375-397. — N. Charlier, La doctrine sur le Saint-Esprit dans le « Thesaurus » de saint Cyrille d'Alexandrie : SP II (TU 64). Berlin, 1957, 187-193.

3. *Mariologie.*

Cyrille ne fait que tirer une conclusion de la *communicatio idiomatum*, lorsqu'il appelle Marie Mère de Dieu. Il trouva

la formule de la vraie doctrine dans le terme *theotokos*, qui était opposé au χριστοτόκος ou à l'ἀνθρωποτόκος des nestoriens. Si ce fut bien Dieu qui naquit et fut crucifié, alors Marie est vraiment la Mère de Dieu :

> Parce que la Sainte Vierge mit au monde selon la chair Dieu uni en personne à la chair, nous la disons « Mère de Dieu » (θεοτόκος). Ce n'est pas que la nature du Verbe ait tiré son origine de la chair, car il était « au commencement », et « le Verbe était Dieu, et le Verbe était avec Dieu », et il est l'auteur du monde, co-éternel avec le Père, et le créateur de l'univers, mais, comme nous l'avons dit précédemment, parce qu'il s'est uni personnellement la nature de l'homme, il a daigné aussi naître dans la chair, de son sein (*Ep.* 17, 11 ; MG 77, 117 D).

La doctrine n'est pas nouvelle, car le titre *theotokos* était employé depuis longtemps dans l'école d'Alexandrie pour exprimer la maternité divine de Marie. L'historien Sozomène rapporte (*Hist. eccl.*, 7, 32 ; EH 866) qu'Origène en fit usage (cf. vol. II, p. 100). Cyrille a conscience de cette longue tradition :

> Telle est la doctrine que la stricte orthodoxie prescrit en tout lieu. Nous découvrirons que les saints Pères l'ont tenue aussi. Ils n'ont pas hésité à nommer la Sainte Vierge « Mère de Dieu » (θεοτόκος). Ils ne voulaient pas dire par là que la nature du Verbe ou sa divinité recevait son commencement de la Sainte Vierge, mais que son saint corps, pénétré d'une âme raisonnable, lui devait sa naissance et que le Verbe était personnellement uni à ce corps. C'est pour cela qu'on le dit être né selon la chair (*Ep.* 4).

Enfin Cyrille considérait ce mot *theotokos* comme une sorte de synthèse christologique, car il présuppose l'unité de la personne et la dualité des natures dans le Christ : « Une profession de foi correcte, suffisante et irréprochable est contenue dans l'affirmation de la maternité divine de la Sainte Vierge » : ἀρκεῖ τὸ θεοτόκον λέγειν καὶ ὁμολογεῖν τὴν ἁγίαν παρθένον (*Hom.*, 15, *de incarnatione Verbi* ; EP 2058).

Études : A. EBERLE, Die Mariologie des hl. Cyrillus von Alexandrien (FThSt 27). Freiburg, 1921. — NILUS A S. B., De maternitate div. B.M.V. Nestorii et Cyrilli sententiis. Rome, 1944. — H. DU MANOIR, Dogme et spiritualité 257-286. — G. JOUASSARD, Marie à travers la Patristique. Maternité divine, Virginité, Sainteté, in : H. DU MANOIR, Maria, vol. I, Paris, 1949, 69-158; *idem,* Virgo Immaculata. Rome, 1958, 28-47; *idem,* Saint Cyrille d'Alexandrie aux prises avec la « communication des idiomes » avant 428 dans les ouvrages antiariens : SP VI (TU 81), Berlin, 1962.

APPENDICE

DEUX PAPYRI LITURGIQUES D'ÉGYPTE

Dans la multitude des papyri chrétiens, il en est deux qui présentent une importance spéciale pour l'histoire de la liturgie égyptienne :

1. *Le papyrus de Dêr-Balizeh*

En 1907, Flinders Petrie et W. E. Crum découvrirent dans les ruines du monastère de Dêr-Balizeh, en Haute-Égypte, un papyrus composé de trois feuilles incomplètes et trente à quarante fragments, quelques-uns importants, mais la plupart très petits. Ce papyrus est conservé actuellement à la bibliothèque Bodléienne d'Oxford. Dom P. de Puniet le publia pour la première fois à partir d'une transcription que lui avait communiquée W. E. Crum, mais en se limitant aux trois feuilles incomplètes, et toutes les éditions suivantes s'appuyèrent sur la sienne, jusqu'à la récente édition de C. H. Roberts et Dom B. Capelle, qui inclut les fragments inédits mentionnés plus haut.

Ce document fut rédigé au VIe ou VIIe siècle, mais il semble représenter par son contenu la pratique du IVe siècle, d'après F. E. Brightman, ou même du IIIe, comme l'a suggéré Th. Schermann. B. Capelle, tout en admettant la présence d'éléments très anciens, estime que le reporter avant la fin du VIe siècle est une opinion toute gratuite, tandis que J. N. D. Kelly penche vers la position de Brightman.

Le texte représente une partie d'un ancien *Euchologe* égyptien. Son rite eucharistique contient trois prières qui appartiennent à la première partie de la messe, une anaphore et une prière de communion. Entre le *Sanctus* et le Récit de l'Institution figure une invocation (épiclèse) du Saint-Esprit afin que la consécration puisse avoir lieu pour le bien des fidèles : « Daigne envoyer ton Saint-Esprit sur ces créatures, et changer le pain au corps et le vin au sang du Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, mais la coupe au sang de la Nouvelle Alliance. » Juste avant les paroles de l'Institution est insérée une prière pour l'unité de l'Église, empruntée à la *Didachè,* 9, 4, rappelant que les grains qui composent le pain eucharistique étaient autrefois répandus sur les sommets des montagnes, mais sont rassemblés aujourd'hui en un même tout (cf. vol. I, p. 42). Nous trouvons une citation analogue de la *Didachè* dans l'*Euchologe* de Sérapion (cf. plus haut, p. 129), mais là, elle est insérée entre les paroles de l'Institution pour le pain et pour le calice, ce qui rompt complètement la symétrie et paraît le fait de Sérapion lui-même.

La prière de communion se lit : « Accorde-nous, comme ayant part à ta grâce, de recevoir la puissance du Saint-Esprit, d'être affermis et fortifiés dans la foi, et de posséder l'espérance de la vie future et éternelle par notre Seigneur Jésus-Christ. »

Anomalie précieuse et unique, l'*Euchologe* inclut vers la fin une formule simple de credo, qui se lit comme suit :

> Je crois en Dieu le Père tout-puissant,
> et en son Fils unique engendré,
> notre Seigneur Jésus-Christ,
> et au Saint-Esprit, et à la
> résurrection de la chair en la
> sainte Église catholique.

Nous ne trouvons chose semblable nulle part ailleurs. Bien qu'on connaisse à ce credo plusieurs parallèles égyptiens, et qu'il puisse être très antérieur à la liturgie, jamais à la fin d'aucun autre service eucharistique nous ne rencontrons une déclaration de foi de cette nature. Ce credo ne peut appartenir à la messe, d'abord en raison de la place qu'il occupe ici, et

parce qu'il est une formule baptismale. Malheureusement la rubrique qui le précédait se trouve mutilée, et on ne lit que : « ... confesse la foi, disant. » Il faut peut-être lire, en remplaçant les mots disparus : « Le candidat au baptême confesse la foi, disant. » Auquel cas il faudrait admettre que l'auteur aurait copié en partie le rite baptismal. La forme extrêmement archaïque de ce credo a poussé parfois les érudits à dater très haut la liturgie de ce papyrus, mais nous devons nous rappeler que des collections de cette nature réunissent des éléments d'époques et de lieux différents.

Editions : P. DE PUNIET, Le nouveau papyrus liturgique d'Oxford : RB 26 (1909) 34-51. — T. SCHERMANN, Der liturgische Papyrus von Dêr-Balyzeh. Eine Abendmahlsliturgie des Ostermorgens (TU 36, 1 *b*). Leipzig, 1910. Cf. F. E. BRIGHTMAN, JThSt 12 (1911) 310, etc. — F. CABROL et H. LECLERCQ, Reliquiae liturgicae vetustissimae (Monumenta ecclesiae liturgica I, 1, 1913) CLXIV-CLXXV. — C. WESSELY, Les plus anciens monuments du christianisme écrits sur papyrus II : PO 18 (1924) 425-429. — C. DEL GRANDE, Liturgiae, preces, hymni Christianorum e papyris collecti. 2ᵉ éd. Naples, 1934, 1-5. — J. QUASTEN, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima (FP 7). Bonn, 1935, 37-44. — Nouvelle édition critique : C. H. ROBERTS et B. CAPELLE, An Early Euchologium. The Dêr-Balyzeh Papyrus enlarged and reedited. Louvain, 1949.

Traductions : Latine : J. QUASTEN, op. cit. — A. BUGNINI, L'Eucologio di Dêr-Balizeh : EL 65 (1951) 157-170. — *Anglaise* : P. F. PALMER, Sources of Christian Theology. vol. 1 : Sacraments and Worship. Westminster (Md), 1955, 46-47. — *Allemande* : L. A. WINTERSWYL, Gebete der Urkirche. Freiburg i. B., 1940, 13-15. — *Française* : A. HAMMAN, Prières des premiers chrétiens. Paris, 1952, 343-345.

Etudes : P. DE PUNIET, A propos de la nouvelle anaphore égyptienne : EO 13 (1910) 72-76. — S. SALAVILLE, Le nouveau fragment d'anaphore égyptienne de Dêr-Balyzeh : EO 12 (1909) 329-335; *idem*, La double épiclèse des anaphores égyptiennes : EO 13 (1910) 133-134. — T. SCHERMANN, op. cit. — J. A. JUNGMANN, Zwei Textergänzungen im liturgischen Papyrus von Dêr-Balyzeh : ZkTh 48 (1924) 465-471. — F. CABROL, Canon : DAL 2 (1925) 1881-1895. — H. LIETZMANN, Messe und Herrenmahl. Bonn, 1926, 37-39, 74-80, 154. — P. BATIFFOL, L'Eucharistie. La présence réelle et la transsubstantiation (Études d'histoire et de théologie positive 2), 9ᵉ éd. Paris, 1930, 327-334. — P. NAUTIN, Je crois à l'Esprit-Saint dans la Sainte Église pour la résurrection de la chair. Étude sur l'histoire et la théologie du symbole. Paris, 1947. — J. N. D. KELLY, Early Christian Creeds. London, 1950, 88-89, 121-122. — B. CAPELLE, op. cit. 39-61. — K. GAMBER, Das Eucharistiegebet im Papyrus von Dêr-Balizeh und die Samstagabend-Agapen in Aegypten : OstkSt (1958) 48-65.

2. *Fragments de papyrus de l'Anaphore de saint Marc*

M. Andrieu et P. Collomp ont publié en 1928 un papyrus de la bibliothèque de l'université de Strasbourg, contenant des fragments d'une anaphore qui appartiennent, comme l'a prouvé un examen minutieux, à la prière d'intercession, récitée dans la liturgie de saint Marc par le célébrant et le diacre entre le début du Canon et le Trisagion, pour l'Église catholique tout entière, pour tous les ordres et rangs du peuple chrétien et toutes les autorités, pour les vivants et pour les morts. Ce papyrus remonte au IVᵉ siècle, et décrit un service probablement en usage dès l'époque de saint Athanase (295-373). Il représente donc le type original de la liturgie de saint Marc, et il est de huit cents ans au moins plus ancien que tous les manuscrits que nous en possédons. Comme la liturgie de saint Marc a été, par la suite, fortement influencée par le type byzantin, cette découverte d'un texte antérieur aux modifications revêt une importance particulière.

Editions : M. ANDRIEU et P. COLLOMP, Fragments sur papyrus de l'anaphore de saint Marc : RSRUS 8 (1928) 489-515. — J. QUASTEN, Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima (FP 7). Bonn, 1935, 44-48.

Traductions : Latine : J. QUASTEN, op. cit. 45-49. — *Anglaise* : P. F. PALMER, Sources of Christian Theology, vol. 1 : Sacraments and Worship. Westminster (Md), 1955, 44-46. — *Française* : A. HAMMAN, Prières des premiers chrétiens. Paris, 1952, 345-346.

Etudes : M. ANDRIEU, art. cit. — K. GAMBER, Das Papyrusfragment zur Markusliturgie und das Eucharistiegebet im Clemensbrief : OstkSt 8 (1959) 31-45.

CHAPITRE II

LES FONDATEURS DU MONACHISME ÉGYPTIEN

C'est l'Égypte chrétienne qui créa le monachisme. Ses fondateurs ne furent pas les philosophes du monde hellénistique, mais les fellahs de la région du Nil, que les idées grecques n'avaient pas atteints. Les débuts du monachisme se relient étroitement à l'histoire de l'ascétisme, qui faisait partie intégrante de l'enseignement chrétien depuis l'origine. Tandis qu'aux premiers temps, la pratique de l'ascèse individuelle n'impliquait pas la séparation de la maison et de la famille, ni l'absence de la communauté ecclésiastique et de la vie de la cité, les représentants du nouveau mouvement se retirèrent du monde pour chercher le silence et la solitude loin des habitations. Le climat était idéal pour un tel développement. La tradition rattache l'origine du monachisme à la persécution de Dèce (250), qui chassa beaucoup de chrétiens des régions populeuses de l'Égypte dans les déserts avoisinants, pour un séjour d'une certaine durée (Eusèbe, *Hist. eccl.*, 6, 42). Plusieurs s'y fixèrent de façon permanente pour y mener une vie plus sainte et devinrent ainsi les précurseurs des ermites.

Ce n'est cependant pas sans raison que le monachisme connut au IV[e] siècle un très large développement. Il fut la réaction naturelle du christianisme contre le danger de sécularisation que faisait courir à l'Église la liberté accordée et l'accès au rang de religion d'État. L'irruption des soucis du monde trouva une contrepartie dans la fuite du monde. C'est pourquoi le monachisme de la première époque se montra hostile à l'instruction et à la littérature, et repoussa toute tentative de conciliation entre foi et philosophie, religion chrétienne et culture hellénistique. Certains de ces ascètes furent les ennemis acharnés des grands maîtres de l'école d'Alexandrie, en particulier d'Origène, mais cette hostilité ne persista pas. Avec le temps leur attitude envers l'éducation et la science

évolua et se fit progressivement plus compréhensive. Lentement mais sûrement, se forma un jugement meilleur des trésors de la culture ancienne. C'est dès le IV[e] siècle que des ermites et des moines apparaissent dans les rangs des auteurs chrétiens. Ils créèrent un type littéraire nouveau : règles monastiques et traités ascétiques, collections de propos spirituels des Pères du désert, écrits hagiographiques et édifiants, sermons et lettres. Mais bientôt aussi ils cessèrent de se limiter à écrire sur l'idéal de la vie spirituelle, et se mirent à composer des œuvres d'érudition de haute valeur théologique et historique. Un grand nombre de monastères devinrent ainsi des centres éminents de science sacrée.

Nous devons notre connaissance de l'origine et de l'expansion du monachisme, pour une part, aux biographies de ses fondateurs, œuvres de leurs disciples, mais, dans une très large mesure, à deux documents particuliers traitant de son histoire, l'*Histoire Lausiaque* de Palladius, évêque d'Hélénopolis (cf. plus loin, p. 258), et l'*Histoire des Moines d'Égypte*, anonyme, dont nous possédons le texte grec et une traduction latine de Rufin. Ajoutons les relations des *Histoires Ecclésiastiques* de Socrate et de Sozomène et les parties les plus anciennes des *Apophtegmata Patrum*.

Deux formes différentes du nouvel ascétisme se développèrent en Égypte. La plus ancienne est l'anachorétisme ou l'érémitisme, c'est-à-dire la vie solitaire, et l'autre, le cénobitisme ou monachisme proprement dit, qui est la vie commune.

Textes : H. Koch, Quellen zur Geschichte der Askese und des Mönchtums in der alten Kirche. Tübingen, 1933. — A. J. Festugière, Historia monachorum in Aegypto. Édition crit. du texte grec. Bruxelles, 1961.

Traductions : *Anglaise* : H. Waddell, The Desert Fathers. New York, 1936. — *Françaises* : J. Bremond, Les Pères du désert, 2 vol. 2[e] éd. Paris, 1927. — A. Hamman, Vies des Pères du désert (Ictys 4) Paris, 1962. — H. Draguet, Les Pères du désert. Textes choisis et présentés. Paris, 1949. — *Allemande* : S. Feldhohn, Blühende Wüste. Aus dem Leben palestinensischer und ägyptischer Mönche im 5. und 6. Jahrhundert. Aus dem Griechischen übersetzt. Düsseldorf, 1957.

Études : H. Weingarten, Der Ursprung des Mönchtums im nachkonstantinischen Zeitalter : ZKG 1 (1877) 1-35. — O. Zöckler, Askese und

Mönchtum, 2[e] éd. Frankfurt a. M., 1897. — D. Völter, Der Ursprung des Mönchtums, Freiburg i. B., 1900. — J. M. Besse, Les moines d'Orient antérieurs au concile de Chalcédoine. Paris, 1900. — E. Lucius, Das mönchische Leben des 4. und 5. Jahrhunderts in der Beleuchtung seiner Vertreter und Gönner : Festgabe für H. J. Holtzmann. Tübingen, 1902, 123-156. — J. O. Hannay, The Spirit and Origin of Christian Monasticism. London, 1903. — E. Lucius, Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche, herg. v. G. Anrich. Tübingen, 1904, 337-409. — S. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum I. Das Aszetentum der ersten drei Jahrhunderte und das ägyptische Mönchtum im 4. Jahrhundert. Mayence, 1904. — H. Leclercq, Cénobitisme : DAL 2 (1910) 3047-3248. — P. van Cauwenbergh, Étude sur les moines d'Égypte depuis le concile de Chalcédoine (451) jusqu'à l'invasion arabe (640). Paris et Louvain, 1914. — W. H. Macklean, Christian Monasticism in Egypt to the close of the fourth Century. London, 1920. — P. Gobillot, Les origines du monachisme chrétien et l'ancienne religion de l'Égypte : RSR 10 (1920) 303-354; 11 (1921) 29-86, 168-213, 328-361; 12 (1922) 46-68. — A. v. Harnack, Das Mönchtum, seine Ideale und seine Geschichte. 10[e] éd. Giessen, 1921. — W. Bousset, Das Mönchtum in der sketischen Wüste : ZKG 42 (1923) 1-41. — A. Saudreau, La prière chez les moines de l'antiquité : VS 8 (1923) 288-293. — J. Lebreton, Les origines du monachisme et de la mystique chrétienne : RSR 14 (1924) 357-364. — H. G. White et W. Hauser, The Monasteries of the Wâdi n'Natrûn. 3 vol. New York, 1926, 1932, 1933. Cf. Ch. Martin, Les Monastères du Wâdi n'Natroun : NRTh 62 (1935) 113-134, 238-252. — F. Bauer, Die Heilige Schrift bei den Mönchen des christlichen Altertums : ThGl 17 (1925) 512-532. — D. Gorce, La « lectio divina » des origines du cénobitisme à saint Benoît et Cassiodore I. Paris, 1925; *idem*, Sur la tonsure chrétienne et ses prétendues origines païennes : RHE 20 (1925) 399-454. — A. Bremond, Le moine et le stoïcien : RAM 8 (1927) 26-40. — J. Zellinger, Bad und Bäder in der altchristlichen Kirche. Munich, 1928, 47-67. — E. Buonaiuti, Le origini dell'ascetismo cristiano. Pinerolo, 1928. — A. L. Schmitz, Die Welt der ägyptischen Einsiedler und Mönche : RQ 37 (1929) 189-243. — H. F. v. Campenhausen, Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum. Tübingen, 1930. — C. Baur, Der weltflüchtige und der welttätige Gedanke in der Entwicklung des Mönchtums : BoZ 7 (1930) 113-126. — J. Quasten, Musik und Gesang in den Kulten der heidnischen Antike und christlichen Frühzeit (LQF 25). Münster, 1930, 147-157 (katanyxis et chant liturgique dans les monastères égyptiens). — P. Resch, La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du IV[e] siècle. Paris, 1931. — H. Dörries, Mönchtum und Arbeit. Leipzig, 1931. — P. Oppenheim, Das Mönchskleid im christlichen Altertum. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Studie (RQ Suppl. 28). Freiburg i. B., 1931; *idem*, Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum. Münster, 1932. — P. de Meester, Autour de quelques publications récentes sur les habits des moines d'Orient : EL 47 (1933) 446-458. — H. Leclercq, Monachisme : DAL 11 (1934) 1774-1947. — J. Bidez, Le texte du prologue

de Sozomène et de ses chapitres (VI 28-34) sur les moines d'Égypte et de Palestine (SAB). Berlin, 1935. — G. BARDY, La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles. Paris, 1935. — F. KOZMAN, Textes législatifs touchant le cénobitisme égyptien. Rome, 1935. — K. HEUSSI, Der Ursprung des Mönchtums. Tübingen, 1936. — M. VILLER et M. OLPHE-GALLIARD, Ascèse, Ascétisme : DSp 1 (1936), 916-981. — P. DE LABRIOLLE, Les débuts du monachisme : A. FLICHE et V. MARTIN, Histoire de l'Église III. Paris, 1936, 299-369. — J. HAUSHERR, Ignorance infinie : OCP (1936) 351-361. — G. BARDY, Apatheia : DSp 1 (1937) 727-746. H. B. DE WARREN, Le travail manuel chez les moines à travers les âges : VS 52 (1937) 80-123. — B. STEIDLE, Das Lachen im alten Mönchtum : BM 20 (1938) 271-280; *idem*, Die Tränen, ein mystiches Problem im alten Mönchtum : BM 20 (1938) 181-187. — M. LOT-BORODINE, Le mystère du « don des larmes » dans l'Orient chrétien : VS 48 (1936) 65-110. — M. VILLER et K. RAHNER, Aszeze und Mystik in der Väterzeit. Freiburg i. B., 1939, 80-121. — H. DÖRRIES, Die Bibel im ältesten Mönchtum : ThLZ 72 (1942) 215-222. — H. STRATHMANN et P. KESELING, Askese : RACh 1 (1943) 763-795. — P. WILPERT, Ataraxie : RACh 1 (1943) 844-854. — J. HAUSHERR, Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien. Rome, 1944. — A. T. GEOGHEGAN, The Attitude towards Labor in Early Christianity and Ancient Culture (SCA 6). Washington, 1945, 162-174. — M. MARX, Incessant Prayer in Ancient Monastic Literature. Cité du Vatican, 1947. — A. J. PHYTRAKES, Ὁ κλαυθμὸς τῶν μοναχῶν Athènes, 1946; *idem*, Μαρτύριον καὶ μοναχικὸς βίος. Athènes, 1948. — E. E. MALONE, The Monk and the Martyr (SCA 12). Washington, 1950. *idem*, Martyrdom and Monastic Profession as a Second Baptism : A. MAYER, J. QUASTEN, B. NEUNHEUSER, Vom christlichen Mysterium. Düsseldorf, 1951, 115-134. — E. DEKKERS, Les anciens moines cultivaient-ils la liturgie? : *ibid.* 87-114. — G. BARDY, Les origines des écoles monastiques en Orient : Mélanges J. de Ghellinck. Gembloux, 1951, 293-309. — J. E. STEWART, The Influence of the Idea of Martyrdom in the Early Church. Diss. St. Andrews, 1951. — P. T. CAMELOT, Mystique et Continence. Bruges, 1952, 273-292. — J. LECLERCQ, Pour l'histoire de l'expression « Philosophie chrétienne » : MSR (1952) 221-226. — M. CRAMER, Thebanische Mönche, ihr asketisches und kultisches Leben : ALW 2 (1952) 103-109. — H. MUSURILLO, The Problem of Ascetical Fasting in the Greek Patristic Writers : Traditio 12 (1956) 1-64. — I. HAUSHERR, Comment priaient les Pères : RAM 32 (1956) 33-58. — K. D. MOURATIDIS, Ἡ μοναχικὴ ὑπακοὴ ἐν τῇ ἀρχαίᾳ ἐκκλησίᾳ. Athènes, 1956. — A. DIHLE, Demut : RACh 3 (1956) 765-771. — O. ROUSSEAU, Monachisme et vie religieuse d'après l'ancienne tradition de l'Église. Chevetogne, 1957. — A. VAN DER MENSBRUGGHE, Prayer-time in Egyptian Monasticism (320-450) : SP II (TU 64). Berlin, 1957, 435-454. — J. LEMAÎTRE, Contemplation : DSp 2 (1953) 1775-1785. — A. et Cl. GUILLAUMONT, Démon : DSp 3 (1957) 189-212 (dans la plus ancienne littérature monastique). — U. RANKE-HEINEMANN, Das Verhältnis des früheren Mönchtums zur Kirche : Geist und Leben 30 (1957) 272-280. — C. LIALINE, Érémitisme I en Orient : DSp. 4, 1 (1959) 936-953. — I. AUF DER MAUR, Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus. Fribourg en Suisse, 1959. — H. G. BECK, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. Munich, 1959, 120-140 (les origines du monachisme), 344-368 (sa théologie ascétique et mystique). — H. DÖRRIES, Die Beichte im alten Mönchtum, in : Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift für J. Jeremias, hersg. von W. Eltester. Berlin, 1960, 235-259. — U. RANKE-HEINEMANN, Zum Motiv der Nachfolge im frühen Mönchtum : Erbe und Auftrag 36 (1960) 335-347. — L. BOUYER, La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères. Paris, 368-399 (les origines du monachisme). — A. J. FESTUGIÈRE, Les moines d'Orient I. Culture ou sainteté : Introduction au monachisme oriental. Paris, 1961. — J. KIRCHMEYER, Extase chez les Pères de l'Église : DSp 4, 2 (1961) 2103-2106 (monachisme oriental). — J. LEIPOLDT, Griechische Philosophie und frühchristliche Askese. Berlin, 1961. — H. DÖRRIES, The Place of Confession in Ancient Monasticism : SP V (TU 80). Berlin, 1962.

SAINT ANTOINE

Celui qui inaugura la première forme est saint Antoine, bien connu par la biographie classique de saint Athanase (cf. plus haut, p. 71). Né de parents chrétiens vers 250 à Coma en Moyenne-Égypte, il vendit à leur mort tous ses biens, donna l'argent aux pauvres, et se mit à pratiquer la vie ascétique tout près de son ancienne demeure. Quinze ans plus tard, à l'âge de trente-cinq ans, il gagna la rive droite du Nil et se transporta sur la « Montagne extérieure », à Pispir, où, pendant les vingt années suivantes, il vécut dans une forteresse abandonnée. Beaucoup d'imitateurs vinrent le retrouver et se mirent à son école. Ainsi se formèrent d'importantes colonies monastiques, dont les plus célèbres furent celles de Nitrie et de Scété. Tout en devenant leur chef, Antoine demeura toujours fidèle à sa vocation érémitique, et vécut solitaire, de même que tous ses disciples. Il mourut en 356, âgé de 105 ans, sur le mont Colzim, près de la Mer Rouge, reconnu comme le fondateur du monachisme anachorétique.

Saint Athanase (*Vita*, 72, etc.) nous le présente comme un homme d'une « sagesse divine », plein « de grâce et d'urbanité », bien qu'il fût illettré. Lorsqu'on lui reprochait cette lacune, il répondait : « Bien, mais qu'est-ce qui, selon vous,

vient en premier, l'esprit ou les lettres ? Et quelle est la cause de l'autre — l'esprit des lettres, ou les lettres de l'esprit ? » Et lorsqu'ils avaient avoué que l'esprit est le premier et l'inventeur des lettres, Antoine ajoutait : « Par conséquent, celui qui possède un esprit sain n'a aucunement besoin des lettres. » Sur son attitude envers la littérature, Socrate (*Hist. eccl.*, 4, 23) rapporte le trait suivant :

> Au bon Antoine se présenta un philosophe d'alors, qui lui dit : « Père, comment pouvez-vous tenir, privé que vous êtes de la consolation des livres ? » Antoine répondit : « Mon livre, cher philosophe, c'est la nature, et c'est ainsi que je puis lire à mon gré le langage de Dieu. »

Son biographe fait cette remarque : « Antoine acquit sa renommée, non par ses écrits, ni par la sagesse de ce monde ou un art quelconque, mais uniquement par son service de Dieu » (*Vita*, 93).

Études : Pour la *Vita Antonii*, voir plus haut, p. 77-79 (éditions, traductions et études), — S. SCHIWIETZ, Das morgenländische Mönchtum I. Mayence, 1904, 68-79. — E. AMÉLINEAU, Saint Antoine et les commencements du monachisme chrétien en Égypte : RHR 65 (1912) 16-78. — J. DAVID, Antoine : DHG 3 (1924) 726-734. — E. BUONAIUTI, Le origini dell' ascetismo cristiano. Pinerolo, 1928, 177-182. — P. MONCEAUX, Saint Augustin et saint Antoine. Contribution à l'histoire du monachisme : Miscellanea Agostiniana, vol. II. Rome, 1931, 61-89. — K. HEUSSI, Der Ursprung des Mönchtums. Tübingen, 1936, 78-108. — G. BARDY, Antoine : DSp 1 (1936) 702-708. — D. BROOKE, Pilgrims were they all. London, 1937 (ch. I). — G. BARDY, Les premiers temps du christianisme de langue copte en Égypte : Memorial Lagrange. Paris, 1940, 203-216. — P. NOORDELOOS et F. HALKIN, Une histoire latine de saint Antoine, la « Légende de Patras » : AB (1943) 211-250. — G. GARITTE, Panégyrique de saint Antoine par Jean, évêque d'Hermopolis : OCP 9 (1943) 100-131, 330-365 (Texte copte et traduction française de cette homélie copte). — H. QUEFFÉBE, Saint Antoine du désert. Paris, 1950. Traduction anglaise par J. WHITTAL : H. Queffébe, Saint Anthony of the Desert. New York 1954. — W. NIGG, Vom Geheimnis der Mönche. Zürich and Stuttgart, 1953, 29-63. — B. STEIDLE, Antonius Magnus Eremita 356-1956 (SA 38). Rome, 1956 (collection d'articles par quatorze auteurs différents). Revue de toutes les études des trente dernières années, *ibid.* 13-24, L. v. HERTLING, Studi storici Antoniani negli ultimi trent' anni. — G. GIAMBERARDINI, S. Antonio Abate. Astro del deserto. Le Caire, 1957.

Lettres.

Il entretint cependant une correspondance avec les moines et même avec les empereurs et les hauts fonctionnaires. Athanase écrit au sujet de sa lettre aux empereurs :

> La réputation d'Antoine passa jusqu'aux empereurs : car Constantin le Grand, Constance et Constant, ses enfants, ayant eu connaissance de ses actions, lui écrivirent comme à leur père et désirèrent qu'il leur rendît réponse. Mais, ne faisant pas grand compte des lettres qu'on lui écrivait et ne prenant pas plaisir à en recevoir, il ne se glorifiait nullement de celles des empereurs. Et lorsqu'elles lui furent apportées, il appela les solitaires qui étaient auprès de lui et leur dit : « Ne vous étonnez pas si un empereur m'écrit, puisqu'il est homme, mais étonnez-vous de ce que Dieu a écrit une loi pour les hommes et de ce qu'il nous a parlé par son propre Fils. » Il ne voulait même pas recevoir ces lettres, disant qu'il ne savait comment y répondre. Mais ses disciples lui ayant représenté que, les empereurs étant chrétiens, ils se tiendraient méprisés s'il ne leur répondait, il permit qu'on les lût, et leur répondit qu'il se réjouissait avec eux de ce qu'ils adoraient Jésus-Christ, qu'il les exhortait de penser à leur salut, de ne faire pas grand compte des choses présentes, mais de se remettre devant les yeux quel sera le jugement à venir, de considérer que Jésus-Christ est le seul roi véritable et éternel, qu'ils étaient obligés d'avoir beaucoup de clémence et d'humanité et un très grand soin de rendre justice et d'assister les pauvres. Les empereurs reçurent cette lettre avec grande joie (*Vita*, 81 ; MG 26. 956 B, trad. Arnauld d'Andilly).

Athanase connaît aussi une lettre adressée au fonctionnaire impérial Balac, « qui, partisan qu'il était des exécrables ariens, nous persécutait cruellement, nous, les chrétiens, et poussa la méchanceté jusqu'à faire battre les vierges, déshabiller et fouetter les moines. C'est pourquoi Antoine lui écrivit une lettre où il lui disait : « Je vois la justice de Dieu qui approche

de vous : cessez donc de persécuter les chrétiens, si vous ne voulez pas que la justice vous saisisse, car en ce moment même elle est sur le point de s'emparer de vous » (*Vita*, 86).

Il ne nous reste aucune de ces lettres, mais sept autres, adressées à différents monastères d'Égypte, survivent dans des traductions. Ces sept lettres sont mentionnées pour la première fois par saint Jérôme (*De vir. ill.*, 88), qui les lut, non cependant en copte, la langue dans laquelle Antoine dut les dicter, mais en grec. Comme l'a démontré F. Klejna, la collection nous en est parvenue complète dans des traductions latines tardives de seconde main. L'une d'elles, très pauvre, faite sur le grec, est l'œuvre de Valerius de Sarasio et fut éditée par Symphorianus Champerius à Paris en 1515 (MG 40, 977-1000), et une seconde, faite sur un manuscrit arabe par le maronite Abraham Ecchellensis, publiée aussi à Paris en 1641 (MG 40, 999-1066), comprend les sept premières d'un groupe de vingt, les autres n'étant pas de saint Antoine, mais de son disciple et successeur Ammonas ou d'auteurs inconnus. La première des sept lettres authentiques existe aussi en syriaque, et la septième en copte, ainsi que le début de la cinquième et la fin de la sixième. G. Garitte a découvert récemment une version géorgienne de la collection entière des sept.

Ces lettres exhortent à la persévérance et mettent en garde contre un retour au monde. Les destinataires y sont appelés constamment *filii Israelitae, viri Israelitae sancti*, parce qu'ils observent la parole du Seigneur : *Exi de terra et de cognatione tua*, signe qu'il s'agit de moines. La première est une introduction à la vie monastique à l'intention des novices. Une autre, adressée aux moines d'Arsinoé, est spécialement louée par saint Jérôme. La septième mentionne la fin épouvantable d'Arius. Il est certain qu'Antoine écrivit aux différentes colonies monastiques pour les prévenir contre la propagande arienne.

Ces communications débordent de ferveur religieuse, mais s'abstiennent de toute polémique. Bien qu'elles offrent une absence totale de mysticisme, elles prêchent un ascétisme solide et sain. La première obligation du moine est de se connaître lui-même, car seuls ceux qui se connaissent eux-mêmes seront capables de connaître Dieu. Cette connaissance

de soi-même est comprise comme une intelligence toujours croissante de la grâce divine qui nous est accordée. La première lettre décrit l'œuvre du Saint-Esprit dans la formation du moine. Elle mentionne trois voies menant à la profession monastique. La voie directe est celle que prennent les âmes qui obéissent à l'appel de Dieu, après avoir mené déjà une vie vertueuse et sainte dans le monde. La lecture des Saintes Écritures s'inscrit au commencement de la seconde voie, où l'âme décide de poursuivre la perfection après avoir considéré la fin terrible de ceux qui meurent dans le péché et les promesses célestes faites aux saints. La troisième voie est celle de l'expiation, après une vie de péché et d'impénitence, où l'âme trouve sa vocation à travers les afflictions et les tribulations. Les lettres présentent la vie monastique comme une lutte continuelle, où le débutant doit s'armer de la mortification extérieure et intérieure, mais où il a l'appui du Saint-Esprit, qui le guide et ouvre les yeux de son âme pour la grande œuvre de la sanctification corporelle et spirituelle, qui constitue le but suprême de sa vocation. Ce but ne peut être atteint sans l'extirpation de toutes les passions. Il existe trois sortes d' « émotions » dans l'homme : les unes purement naturelles et sous le gouvernement de l'âme, les autres qui résultent d'une indulgence excessive pour la nourriture et la boisson, et qui excitent le corps contre l'âme, les dernières enfin, provoquées par les esprits du mal, qui attaquent l'âme directement ou par l'intermédiaire du corps. Un long passage (MG 40, 983-984) traite des multiples artifices du démon, sans représenter une théorie du « discernement des esprits » au sens moderne du terme. Viennent ensuite des conseils pour la purification des sens, où Antoine voit un premier pas de l'homme tout entier vers la résurrection. La fin traite des passions : orgueil, haine, jalousie, colère et impatience, qui devront être domptées suivant les instructions du Saint-Esprit, car celui qui s'abandonne à sa direction sera sauvé.

La courte mais intéressante lettre d'Antoine, que l'évêque égyptien Ammon, le contemporain de saint Athanase, reproduit entièrement, présente toutes les marques de l'authenticité (MG 40, 1065). Adressée à l'archimandrite Théodore et à ses

moines, elle rapporte une révélation privée sur le pardon des péchés commis après le baptême, et apprend aux moines que Dieu a effacé les offenses de ceux dont la contrition et la pénitence étaient sincères. Ammon la donne dans une version grecque, mais l'original était copte.

Editions : MG 40, 977-1000; 999-1019; 1065. — Version géorgienne et fragments coptes : G. GARITTE, Lettres de saint Antoine. Version géorgienne et fragments coptes : CSCO 148 texte, 149 traduction latine. Louvain, 1955. — Les fragments coptes ont été publiés pour la première fois par O. WINSTEDT, The Original Text of One of St. Antony's Letters : JThSt 7 (1906) 540-545. — Pour la version syriaque de la première lettre, voir : F. NAU, La version syriaque de la première lettre de saint Antoine : ROC 14 (1909) 282-297. — Pour la lettre à Théodore : F. HALKIN, Sancti Pachomii vitae graecae (Subsidia hagiographica 19). Bruxelles, 1932, 116, 19-33. — Pour le Corpus arabe des lettres, règles et sentences, compilation tardive , voir : G. GRAF, Geschichte der christlichen arabischen Literatur. I (ST 118). Cité du Vatican, 1944, 456-459.

Etudes : L. v. HERTLING, Antonius der Einsiedler. Innsbruck, 1929, 56-70 (pour l'authenticité des deux collections de lettres). — F. KLEJNA, Antonius und Ammonas. Eine Untersuchung über die Herkunft und Eigenart der ältesten Mönchsbriefe : ZkTh 62 (1938) 309-348. — G. GARITTE, A propos des lettres de saint Antoine l'Ermite : Mus 52 (1939) 11-32 (pour l'authenticité des deux collections). — KRAUS, Der Hl. Geist in den Briefen des hl. Antonius des Einsiedlers : Festschrift zum 50 jährigen Bestandsjubiläums des Missionshauses St. Gabriel. Kaldenkirchen, 1939, 117-134. — G. GARITTE, Une lettre grecque attribuée à saint Antoine : Mus 55 (1942) 97-129 (malgré sa grande ancienneté, cette lettre, qui figure dans les manuscrits app. 46 de la bibliothèque municipale de Nuremberg, n'est pas de saint Antoine); *idem*, Les lettres de saint Antoine en géorgien : Mus 64 (1951) 267-278 (importance de la version géorgienne pour la tradition du texte).

Règle.

La soi-disant *Règle de saint Antoine* est apocryphe, et saint Athanase n'en fait pas mention dans sa biographie. Une analyse attentive de ce document, qui existe en deux versions latines, révèle son caractère composite. Deux compilateurs au moins contribuèrent à lui donner sa forme actuelle. L'une des traductions latines, faite sur un texte arabe, fut publiée par A. Ecchellensis en 1646, et l'autre éditée pour la première fois par L. Holstenius en 1661.

Editions : MG 40, 1065-1074, réimprime les deux éditions côte à côte.

Etudes : B. CONTZEN, Die Regel des hl. Antonius (progr.). Metten, 1896 (pense que certaines parties de la Règle sont authentiques).

Sermons.

Athanase note que « ses fréquentes exhortations augmentaient la ferveur de ceux qui étaient déjà solitaires et portaient beaucoup d'autres à embrasser la même vie; et ainsi, par la bénédiction que Dieu donnait à ses paroles, il se fit un grand nombre de monastères qui, le reconnaissant tous comme leur Père, étaient soumis à sa conduite » (*Vita*, 15). Peut-être est-ce ce passage qui incita à prêter faussement un grand nombre de sermons au fondateur du monachisme. Il existe une collection de vingt *Sermones ad filios suos monachos* et un *Sermo de vanitate mundi et resurrectione mortuorum*, en latin (MG 40, 961-1102). Aucun d'eux ne paraît authentique. Le seul discours que nous possédions de saint Antoine se trouve dans sa biographie, et Athanase, qui le donne en grec (*Vita*, 16-43), ne manque pas de préciser qu'il fut prononcé en copte. Il s'agit d'un sermon aux moines sur les vertus et les difficultés de leur état. On peut penser qu'il est formé de plusieurs exhortations condensées en une seule par saint Athanase.

Editions : Pour le discours aux moines, voir les éditions et les traductions de la *Vita* (plus haut, p. 77). Codex Vatic. graec. 1579 contient un fragment attribué à un traité encore inconnu de saint Antoine *Avis adressés aux Moines*. Cf. G. GARITTE, Un fragment grec attribué à saint Antoine l'Ermite : BBR 20 (1939) 165-170. — I. HAUSHERR, Un écrit stoïcien sous le nom de saint Antoine l'Ermite : OCh 30 (1933) 212-216 (un traité païen utilisé par les moines comme une œuvre de saint Antoine). — F. v. IVANKA, Kephalaia. Eine byzantinische Literaturform und ihre antiken Wurzeln : BZ 47 (1954) 285-291 (une collection de méditations attribuées à saint Antoine).

AMMONAS

Après la mort d'Antoine, la colonie des ermites de Pispir fut gouvernée par Ammonas, un de ses plus anciens disciples,

dont les *Apophtegmata Patrum* (65, 119-123) louent l'inépuisable bonté. Nous possédons sept lettres de lui dans une version grecque et quinze en syriaque, ces dernières offrant un texte plus sûr. Il en existe plusieurs aussi dans la collection étendue des lettres de saint Antoine, que nous transmet la traduction latine d'Abraham Ecchellensis (cf. plus haut, p. 222).

Comparée à la correspondance de saint Antoine, celle d'Ammonas offre beaucoup plus d'intérêt. Mis à part les *Apophtegmata Patrum,* elle représente la source la plus abondante et la plus précieuse pour l'histoire du monachisme primitif au désert de Scété. Elle offre un mysticisme original et authentique, libre de tout système et de toute théorie. On n'y trouve pas le moindre signe de la terminologie d'Origène ou de l'école qui domina plus tard avec Évagre le Pontique. Elle insiste beaucoup sur l'idée ancienne du long et difficile voyage de l'âme vers le ciel. Après avoir triomphé de toute tentation, l'âme s'élève au-dessus du monde inférieur, de lumière en lumière, d'un ciel à un autre ciel, en affrontant au cours de son passage dans l'au-delà, toutes sortes d'ennemis et de puissances de l'air, avec l'aide cependant d'une puissance divine (δύναμις θεϊκή) désignée par Dieu pour lui tenir lieu de gardien et de guide. Bien que ce passage de l'âme fût habituellement entendu du temps qui suit la mort, Ammonas l'applique à l'ascension mystique de l'âme ici-bas même, à la manière de l'*Ascension d'Isaïe* (cf. vol. I, p. 127), qu'il cite. Ainsi ces lettres sont-elles très importantes pour l'histoire du premier mysticisme chrétien, qu'elles montrent tout différent du futur type évagrien, destiné à influencer si profondément tout le mysticisme de l'Orient chrétien.

Editions : Texte grec : F. NAU, PO 11 (1916) 432-454. — Version syriaque : M. KMOSKO, Les lettres d'Ammon : PO 10 (1915) 555-639. — Version latine : MG 40, 1019-1066.

Traductions : Latine : A partir de la version syriaque : M. KMOSKO, op. cit. — *Française :* Sur le grec : F. NAU, op. cit.

Etudes : E. PETERSON, Irrige Zuweisungen asketischer Texte : ZkTh 57 (1933) 273, etc. — F. KLEJNA, Antonius und Ammonas. Eine Untersuchung über die Herkunft und Eigenart der ältesten Mönchsbriefe : ZkTh 62 (1938) 309-348 (considère l'*Ep.* 15 de la version syriaque comme apocryphe).

PACÔME

Au moment où se développait l'anachorétisme dans les provinces septentrionales de l'Égypte, au sud, le copte Pacôme implantait la seconde forme du monachisme, le cénobitisme, ou la vie monastique proprement dite. Né de parents païens, il se convertit à l'âge de vingt ans et demanda sa formation ascétique à l'ermite Palémon. Vers 320, il créa le premier grand *coenobium* ou monastère de vie commune, à Tabennisi près de Dendera en Thébaïde, sur la rive droite du Nil. Il pousuivit cette entreprise en fondant par la suite huit autres monastères pour hommes et deux pour femmes, sur l'ensemble desquels il exerça l'autorité d'un abbé général. Le point important de son œuvre ne fut pas seulement de faire habiter les moines ensemble, car des groupements de ce genre existaient avant lui, mais de créer une communauté authentique, et de donner la première règle conçue dans le sens d'un esprit de communauté, d'uniformité, de pauvreté, d'obéissance et de discrétion. C'est ainsi qu'il devint le fondateur du cénobitisme, la forme de la vie monastique qui devait s'étendre à travers le monde entier et se perpétuer juqu'à notre temps. Il mourut en 346. De nombreuses biographies témoignent de l'estime et de l'admiration qu'on lui porta.

Etudes : O. GRÜTZMACHER, Pachomius und das älteste Klosterleben. Freiburg i. B., 1896. — P. LADEUZE, Etude sur le cénobitisme Pakhomien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve. Louvain et Paris, 1898. — S. SCHIWIETZ, Das morgenländische Mönchtum I. Mayence, 1904, 119-148. — W. BOUSSET, Apophthegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums. Tübingen, 1923, 209-280. — T. L. LEFORT, St. Pacôme et Amen-em-ope : Mus 40 (1927) 65-74. — H. HEUSSI, Der Ursprung des Mönchtums. Tübingen, 1936, 115-131. — H. LECLERCQ, Pakhome : DAL 13 (1937) 499-510. — H. BACHT, Pakhome — der Grosse « Adler » : Geist und Leben 22 (1949) 367-382; *idem,* L'importance de l'idéal monastique de saint Pacôme pour l'histoire du monachisme chrétien : RAM 26 (1950) 308-326; *idem,* Vom gemeinsamen Leben. Die Bedeutung des pachomischen Mönchideals für die Geschichte des christlichen Mönchtums : Mönchtum in der Entscheidung (Liturgie und Mönchtum, 3. Folge, Heft 11), Maria Laach, 1952, 91-110. — V. MONACHINO, EC 9 (1952) 511-514. — W. NIGG, Vom Geheimnis der Mönche. Zürich et Stuttgart, 1953, 64-85. — H. BACHT, Antonius und Pachomius. Von der

Anachorese zum Cönobitentum : SA 38 (1956) 66-107. — E. Amand de Mendieta, Le système cénobitique basilien comparé au système cénobitique pacômien : RHR 152 (1957) 31-80. — D. J. Chitty, A Note on the Chronology of the Pachomian Foundations : PS II (TU 64). Berlin, 1957, 379-385.

LA RÈGLE DE PACÔME

Grâce aux efforts de Dom A. Boon, les textes insuffisants de la règle de Pacôme ont fait place à l'édition critique que méritait ce document si important. Du texte original copte, il reste à peu près le quart, en larges fragments, publiés pour la première fois par L. Th. Lefort et donnés aussi chez Boon en appendice. La première traduction grecque a complètement disparu, et les *Excerpta Graeca* ne sont que les restes d'un texte abrégé, adapté à un milieu différent, probablement étranger à l'Égypte. La seconde moitié du IVᵉ siècle vit un si grand nombre de latins se joindre aux disciples de Pacôme, en particulier à Canope au nord-est d'Alexandrie, que saint Jérôme, qui résidait alors à Bethléem, fut invité par le prêtre Sylvain à donner une version latine. Préparée vers 404 sur un texte grec, la traduction de Jérôme permit à l'œuvre pacômienne de se répandre en Occident et d'y exercer sa vaste influence. Cette traduction a survécu et représente la seule forme sous laquelle nous possédions aujourd'hui le texte complet de la Règle. Mais il en existe une *recensio longior* et une *recensio brevior*, cette dernière considérée longtemps comme l'œuvre authentique de Jérôme, et éditée comme telle en 1923 par P. Albers (FP 16). La découverte des fragments coptes en 1919 avait cependant démontré que la *recensio brevior*, malgré sa large diffusion, n'était qu'une adaptation de la Règle pour les monastères italiens, et que la version originale était par conséquent la *recensio longior*. Cette dernière nous est parvenue en dix-huit manuscrits, dont six descendent d'un seul et même archétype, mais constituent, réunis aux autres, une base solide pour le texte. Une copie du IXᵉ siècle à la Bibliothèque Nationale de Munich, *Clm* 28118, présente une importance particulière, car elle contient plusieurs leçons uniques. La recension brève nous est parvenue en douze manuscrits, dont le plus ancien remonte au XIᵉ siècle.

Cette première Règle exerça une influence extraordinaire sur toute la législation monastique subséquente. Saint Basile l'utilisa pour sa propre règle (cf. plus loin, p. 306). La *Regula Orientalis* ou *Regula Vigilii* (ainsi nommée en raison de son attribution au diacre Vigile), écrite en Gaule vers 420, emprunte jusqu'au quart de la traduction latine de Jérôme, et montre une telle dépendance littéraire qu'elle sert à reconstituer l'œuvre de Pacôme. On trouve encore des réminiscences dans les deux Règles de saint Césaire d'Arles et dans celle de son successeur Aurelius d'Arles. Mais la *Regula Tarnatensis* du VIIᵉ siècle montre une dépendance encore plus grande, et la Règle de saint Benoît, le Père du monachisme occidental, rappelle celle de Pacôme en de nombreux passages. Dom C. Butler relève vingt-six de ces passages dans son édition critique, mais ce chiffre paraît inférieur à la réalité, et une étude approfondie en découvrirait davantage. Le parallélisme est par endroits si étroit qu'il suggère l'emprunt direct. Enfin, Benoît d'Aniane († 821) mit Pacôme à contribution dans sa grande réforme. Son *Liber ex regulis diversorum patrum collectus* (ML 103, 423-702) donne le texte de la règle pacômienne dans la version de Jérôme, et sa *Concordantia regularum* (ML 103, 717-1380) s'y réfère à maintes reprises.

D'après Palladius (*Hist. Laus.*, 32, 1), cette règle lui aurait été dictée par un ange, qui lui enjoignit de changer sa vie d'ermite pour celle de Père des moines et de permettre à ceux-ci de venir habiter avec lui sous son toit :

> Or, comme il était assis dans sa grotte, un ange lui apparut et lui dit : « Les choses qui te regardent, tu les as accomplies parfaitement. Donc il est superflu que tu restes fixé dans cette grotte. Allons! sors de là, rassemble tous les jeunes moines et habite avec eux, et, selon le plan que je te donne maintenant, impose-leur des lois. » Et il lui remit une tablette d'airain sur laquelle cela avait été inscrit.

Viennent alors les différents paragraphes de la Règle. Saint Jérôme reproduit cette légende dans la préface de sa

traduction latine. En réalité, la Règle pacômienne ne fut composée que progressivement, comme le prouve le désordre dans la suite des prescriptions. Loin d'être la dictée d'un ange, celles-ci se sont accumulées avec le temps, au cours de l'expérience pratique de l'abbé. Bon nombre de sections paraissent des additions au corpus original, et l'on rencontre de fréquentes répétitions. Il est donc possible que la Règle de Pacôme soit une sorte de compilation d'instructions données aux moines par plusieurs supérieurs.

Le texte de Jérôme comprend quatre parties intitulées : préceptes et instructions, préceptes et statuts pénaux, préceptes et lois de Pacôme, soit en tout cent quatre-vingt-douze sections, généralement brèves, où sont examinés en détail les différents points de la vie monastique. Un grand nombre de sections se rapportent au travail physique. La majorité des moines étaient employés à des travaux agricoles, tandis que d'autres exerçaient un métier, mais tout travail manuel était considéré comme un service divin. Dans le groupe des artisans, on rencontre des tailleurs, des forgerons, des charpentiers, des teinturiers, des tanneurs, des cordonniers, des jardiniers, des copistes, des chameliers, et surtout des vanneurs qui fabriquaient des nattes et des paniers avec les roseaux du Nil et des feuilles de palmier. Une des prescriptions ordonnait à tout moine de recevoir une tâche proportionnée à ses forces. Pour le culte liturgique, rien de particulier, sinon deux prières à dire en commun, l'une le matin et l'autre le soir. Avant d'être agréé, le novice devait apprendre à lire et à écrire, et il est intéressant de noter qu'on ne devait admettre au monastère personne qui ne sût lire. Néanmoins, la Règle ne doit pas son importance à des prescriptions de cette nature, mais à ce qu'elle a doté le *koinos bios*, la *vita communis*, d'une base matérielle et surtout spirituelle, reposant sur les vertus monastiques d'obéissance, de chasteté et de pauvreté, sans toutefois faire intervenir de vœux.

Éditions : A. Boon et L. T. Lefort, Pachomiana latina. Règles et épîtres de saint Pacôme, Épître de saint Théodore et Liber de saint Orsiesius. Texte latin de saint Jérôme, éd. A. Boon (11-74). Appendice : La Règle de saint Pacôme, fragments coptes (155-168) et Excerpta grecs (169-182), éd. L. T. Lefort (Bibl. de RHE 7). Louvain, 1932. Lefort ajoute une

traduction latine des fragments coptes. De nouveaux fragments coptes ont été publiés par Lefort, La règle de saint Pacôme : Mus 48 (1935) 75-80; 54 (1941) 111-138; *idem*, Œuvres de saint Pacôme et de ses disciples (CSCO 159). Louvain, 1956, 30-36. — Éditions vieillies : MG 40, 947-956, ML 23, 61-86. — P. B. Albers, Sancti Pachomii abbatis Tabennensis Regulae monasticae (FP 16). Bonn, 1923, 9-59, 74-90. — Trois versions éthiopiennes ont été éditées par A. Dillmann, Chrestomathia Aethiopica. Leipzig, 1866, 57-69. — E. A. W. Budge, Coptic Apocrypha in the Dialect of Upper Egypt. London, 1913, 146-176, a publié le texte copte des « Instructions de l'abbé Pacôme, l'archimandrite ».

Traductions : Anglaises : G. H. Schodde, The Rules of Pachomius, translated from the Ethiopic : Presbyterian Review 6 (1885) 678-689. — E. A. W. Budge, op. cit. 352-382. — W. K. L. Clarke, The Lausiac History of Palladius (SPCK). London, 1918, 112-115. — *Françaises :* R. Basset, Les Apocryphes éthiopiens traduits en français. Fasc. 8. Paris, 1896. — L. T. Lefort, CSCO 160 (1956) 30-37. — *Allemande :* E. König, ThStKr 51 (1878) 323-337. — *Suédoise :* O. Löfgren, Pakomius' etiopiska klosterregler. I svensk tolkning : KA 48 (1948) 163-184.

Études : Voir études sur Pacôme, plus haut, p. 227. — L. T. Lefort, La Règle de saint Pacôme (en grec) : Mus 37 (1924) 1-28. — R. Draguet, Le chapitre de l'Histoire Lausiaque sur les Tabennésiotes dérive-t-il d'une source copte ? : Mus 58 (1945) 15-95. — B. Steidle, « Der Zweite » im Pachomiuskloster : BM 24 (1948) 174-179. — P. Gnolfo, Pedagogia Pacomiana : Salesianum 10 (1948) 569-596. — H. Bacht, Ein Wort zur Ehrenrettung der ältesten Mönchsregel : ZkTh 72 (1950) 350-359, examine la Règle et la compare avec Sozomène, *Hist. eccl.* 3, 14, pour les relations entre le monachisme et l'ancienne religion égyptienne. — K. Lehmann, Die Entstehung der Freiheitsstrafe in den Klöstern des heiligen Pachomius : ZSK 37 (1951) 1-94. — C. de Clercq, L'influence de la Règle de saint Pacôme en Occident : Mélanges L. Halphen. Paris, 1951, 169-176. — H. Bacht, « Meditatio » in den ältesten Mönchsquellen : Geist und Leben 28 (1955) 360-373. — L. T. Lefort, CSCO 159 (1956) IX-XII. — A. Baumstark, Nocturna Laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus (LQF 32). Münster, 1957, 105-123 (veille dans les monastères pacôniens). — J. Rezac, De forma unionis monasteriorum Sancti Pachomii : OCP 23 (1957) 381-414; 24 (1958) 381-414.

Lettres.

Dans la version de saint Jérôme, la Règle de Pacôme est suivie de plusieurs exhortations aux moines et de onze lettres adressées à des abbés et à des frères de ses monastères. Deux de ces lettres, envoyées aux abbés Corneille et Syrus, sont

écrites dans un code encore indéchiffré, qui utilise les lettres de l'alphabet grec.

Editions : ML 23, 85-99. Meilleure éd. : A. BOON, op. cit. 75-101. — L. T. LEFORT, CSCO 159 (1956), 1-24, a publié le texte copte d'une catéchèse pacômienne pour un moine irrité, et 25-26 d'une catéchèse sur les six jours pascaux. Traduction française : CSCO 160 (1956) 1-26, 26-27.

Les Vies de saint Pacôme.

Nous possédons au moins six biographies du célèbre abbé, en copte sahidique et bohaïrique, en arabe, syriaque, grec et latin, d'inégale valeur, dont certaines furent composées moins de quinze ou vingt ans après sa mort. Il semble que plusieurs récits de sa vie aient circulé dans les cercles monastiques coptes avant d'être mis sous forme écrite. Ce sont les *Vita* I et II qui apportent les informations les plus exactes, mais la *Vita* I elle-même ne peut être identifiée simplement avec l'original. On n'a pas encore élucidé suffisamment les rapports entre les biographies, quoique toutes soient accessibles aujourd'hui dans des éditions critiques, sauf la *Vita* arabe, qui sera publiée prochainement par les Bollandistes. L'édition du *Corpus Pacômien* sera alors complète, et le problème de la priorité pourra être repris. Jusqu'ici la meilleure rédaction grecque a paru supérieure aux sources coptes, arabes et syriaques, mais Lefort est fermement convaincu de l'importance primordiale des Vies coptes.

Editions : Vies grecques : F. HALKIN, S. Pachomii Vitae graecae (Subsidia hagiographica 19). Bruxelles, 1932. Cf. L. T. LEFORT, RHE 29 (1933) 424-428. — F. HALKIN, Les Vies grecques de saint Pacôme : AB 47 (1929) 376-388; *idem*, L'histoire lausiaque et les vies grecques de saint Pacôme : AB 48 (1930) 257-301. — R. DRAGUET, Un morceau grec inédit des Vies de Pacôme apparié à un texte d'Évagre en partie inconnu : Mus 70 (1957) 267-306 (le plus ancien fragment grec).

Vies coptes : L. T. LEFORT, Sancti Pachomii vita bohairice scripta (CSCO 89). Louvain, 1925, réimpression 1953 (texte); CSCO 107. Louvain, 1925, réimpression 1953 (version). Cf. L. T. LEFORT, Littérature bohairique : Mus 44 (1931) 115-135. — L. T. LEFORT, S. Pachomii vitae sahidice scriptae (CSCO 99/100). Louvain, 1933-1934, réimpression 1952 (texte). Cf. P. PEETERS, A propos de la vie sahidique de saint Pacôme : AB 52 (1934) 286-320. — L. T. LEFORT, Vies de saint Pacôme (nouveaux fragments) : Mus 49 (1936) 219-230. — P. PEETERS, L'édition critique des Vies coptes de saint Pacôme, par M. le prof. Lefort : Mus 59 (1936) 17-34; *idem*, L'œuvre de M. L. T. Lefort : Mus 59 (1946) 41-62; *idem*, Le dossier copte de saint Pacôme et ses rapports avec la tradition grecque : AB 64 (1946) 258-277.

Vies arabes : E. AMÉLINEAU, Histoire de saint Pakhome et de ses communautés (Annales du Musée Guimet 17). Paris, 1889, 337-711. — W. E. CRUM, Theological Texts from Coptic Papyri edited with an Appendix upon the Arabic and Coptic Versions of the Life of Pachomius (Anecdota Oxoniensia. Semitic series 12). Oxford, 1913 : Appendix II, 86-94 et 94-170. Cf. P. LADEUZE, Étude sur le cénobitisme Pakhomien pendant le IVe siècle et la première moitié du Ve. Louvain et Paris, 1898, 45-69, 78, 108. — G. GRAF, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I (ST 118). Cité du Vatican, 1944, 459-461. — Un nouveau fragment d'une Vie arabe a été publié par P. PEETERS, Un feuillet d'une Vie arabe de saint Pacôme : AB 59 (1946) 412.

Vies syriaques : P. BEDJAN, Acta Martyrum et Sanctorum 5. Paris, 1895, 122-176.

Traductions : Françaises : L. T. LEFORT, Les Vies coptes de saint Pacôme et de ses premiers successeurs. Louvain, 1943. — E. AMÉLINEAU, op. cit. — R. DRAGUET, Les Pères du désert. Paris, 1949, 87-126. — *Allemande* : H. MERTEL, BKV^{2} 31 (1917) 20-122 (à partir du Codex Vatic. 819 représentant la « vita altera » de Halkin).

Etudes : L. T. LEFORT, Saint Athanase écrivain copte : Mus 46 (1933) 1-33, prouve que Pacôme a utilisé plusieurs traités ascétiques coptes de saint Athanase pour ses sermons et catéchèses. — L. T. LEFORT, Les premiers Monastères Pacômiens. Exploration topographique : Mus 52 (1939) 379-408. — W. HENGSTENBERG, Pachomiana. Festschrift A. Ehrhard. Bonn, 1922, 228-252. — W. BOUSSET, Apophtegmata. Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums. Tübingen, 1923; 209-280 Untersuchungen zur Vita Pachomii. — K. HEUSSI, Der Ursprung des Mönchtums. Tübingen, 1936, 115-131. — H. BACHT, Die Rolle des orientalischen Mönchtums in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um Chalkedon : CGG II (1953) 300-308. — L. UEDING, Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus : CGG II (1953) 580-590. — D. J. CHITTY, Pachomian Sources Reconsidered : JEH 5 (1954) 38-77, souligne la haute portée de la *Vita prima* grecque et sa valeur, lui assignant la première place pour toutes études sur les Vies. — L. T. LEFORT, Les sources coptes Pacômiennes : Mus 67 (1954) 217-229, réfutant Chitty, considère les Vies coptes comme les plus importantes. — Nouv. édition crit. de la *Vita* I grecque et une traduction française en préparation par A. J. Festugière; cf. A. J. FESTUGIÈRE, Vraisemblance psychologique et forme littéraire chez les anciens : Phil 102 (1958) 28-29. Pour la prière dans le chap. 38 de cette *Vita*, voir *ibid.* 39-42. — Pour l'importance des arguments de Chitty, cf. J. GRIBOMONT, Msgr. L. Th. Lefort in memoriam : Studia Monastica 2 (1960) 275. —

D. J. Chitty, Some Notes, Mainly Lexical on the Source for the Life of Pachomius : SP V (TU 80). Berlin, 1962.

HORSIÉSI

Avant de mourir, Pacôme se donna pour successeur Petronius, qui ne devait lui survivre que de deux mois. Horsiési († vers 380) prit alors la direction, et sous son autorité la société monastique connu un large développement. En 350, des difficultés s'élevant à l'intérieur de l'organisation, il prit un coadjuteur, du nom de Théodore, pour rétablir la paix et l'ordre. Saint Jérôme, dans sa version de la Règle de Pacôme, donne en appendice un traité d'Horsiési, intitulé *Doctrina de institutione monachorum*, qui atteste l'élévation de l'idéal religieux et monastique de celui-ci. En cinquante-six chapitres, l'auteur y instruit ses moines sur leurs devoirs, d'une manière si parfaite que ce document nous renseigne mieux sur l'esprit de la création de Pacôme que la Règle même du fondateur. La section finale laisse supposer qu'Horsiési l'écrivit peu avant de mourir, ce qui explique pourquoi Gennade (*De vir. ill.*, 9) s'y réfère comme à son testament. W. E. Crum et A. Ehrhard ont publié une lettre de Théophile d'Alexandrie à Horsiési (cf. plus haut, p. 155), qui apporte des détails intéressants sur la liturgie de la Semaine Sainte dans la métropole égyptienne et nous apprend qu'Horsiési y prit part à la célébration pascale. W. Hengstenberg ne s'accorde pas avec A. Ehrhard pour affirmer l'authenticité de cette lettre, car Gennade ne la mentionne pas, et ne connaît pas non plus un *Libellus de sex cogitationibus sanctorum* attribué à Horsiési et conservé en latin (MG 40, 895-896).

Editions : Doctrina de institutione monachorum : MG 40, 869-894; ML 103, 453-476, dans le *Codex Regularum* de Benoît d'Aniane. — P. B. Albers, S. Pachomii abbatis Tab. Regulae monasticae. Accedit S. Orsiesii eiusdem Pachomii discipuli Doctrina de institutione monachorum (FP 16). Bonn, 1923, 91-125. Meilleure éd. : A. Boon, op. cit. 109-147. — L. T. Lefort, Œuvres de saint Pacôme et de ses disciples (CSCO 159). Louvain, 1956, a publié les fragments coptes des lettres d'Horsiési 63-66, les Catéchèses 66-80 et les Règles 82-99; traduction française : CSCO 160 (1956) 63-66, 67-80, 81-99.

Etudes : L. T. Lefort, Un document Pacômien méconnu : Mus 60 (1947) 269-283 (fragment sahidique des « monita » d'Horsiési); *idem*, CSCO 159 (1956) XVII-XXX. — H. Bacht, Studien zum « Liber Orsiesii » : HJG 77 (1958) 98-124.

THÉODORE

Le coadjuteur et l'assistant d'Horsiési, Théodore, fut un grand réalisateur, qui attira l'admiration de ses contemporains. Comme nous l'avons déjà dit (p. 234), il parvint à calmer la révolte qui menaçait de ruiner l'organisation pacômienne, fonda de nouveaux monastères et mourut le 27 avril 368 après dix-huit ans de gouvernement. A cette occasion, Athanase écrivit une lettre à Horsiési pour le prier de reprendre la direction complète. Cette lettre témoigne de la haute estime dont jouissait Théodore :

> J'ai appris le décès du bienheureux Théodore, et la nouvelle m'a causé une grande anxiété, sachant combien il vous était précieux. S'il ne s'agissait pas de Théodore, je vous écrirais beaucoup plus longuement et en y joignant mes larmes, à cause de ce qui suit la mort, mais puisqu'il s'agit de Théodore, que vous comme moi avons connu, qu'ai-je besoin de dire dans ma lettre, si ce n'est « Bienheureux est Théodore, qui n'a pas marché dans le conseil des impies » (Ps. 1, 1). Mais si « bienheureux est celui qui craint le Seigneur » (Ps. 111, 1), nous pouvons maintenant avec confiance l'appeler bienheureux, car nous avons la ferme assurance qu'il a atteint pour ainsi dire le port, et qu'il jouit d'une vie sans inquiétude... Ainsi donc, frères bien-aimés et très chers, ne pleurez pas sur Théodore, car il « n'est pas mort, mais il dort » (Matth., 9, 24). Que personne ne pleure à son souvenir, mais qu'on s'applique à l'imiter, car il ne faut pas s'affliger sur celui qui est parti pour un lieu où il n'y a pas d'affliction. Cela, je vous l'écris à tous, mais en particulier à toi, cher et très aimé Horsiési, afin que, maintenant qu'il est entré dans son repos, tu n'hésites pas à assumer la charge entière et à prendre sa place parmi les frères, car, lui vivant, vous étiez à vous deux comme un

seul, entretenant les bien-aimés de ce que vous faisiez pour leur bien. Agis donc dans ce sens, et, ce faisant, écris-moi et parle-moi de ta santé et de la fraternité (MG 26, 977 B).

On ne sait pas combien de temps Horsiési présida après la mort de Théodore, car les biographies de Pacôme s'arrêtent là, preuve que les efforts de Théodore avaient complété l'œuvre pacômienne.

Lettres.

Gennade (*De vir. ill.*, 8-9) mentionne trois lettres de Théodore, où celui-ci s'efforçait de rétablir la paix dans les monastères pacômiens après les désordres qui s'y étaient produits. Une seule de ces lettres survit dans la traduction de Jérôme, jointe à la Règle de Pacôme, sous le titre *Ad omnia monasteria de pascha*, exhortant tous ses lecteurs à célébrer les prochaines Pâques dans l'unanimité et la concorde. Les novices devront se préparer par une sincère contrition à la réception du corps et du sang du Seigneur.

Une autre brève note de Théodore est conservée dans une communication de l'évêque égyptien Ammon à Théophile d'Alexandrie. Adressée aux moines des montagnes de Nitrie, elle les encourage à la persévérance et au zèle dans la foi contre tous les assauts du parti arien.

Editions : ML 23, 99-100. Meilleure éd. : A. BONN, op. cit. 105-106. La Lettre de l'évêque égyptien Ammon ne se trouve pas dans Migne, mais dans : Acta SS. Maii 3. Anvers, 1680, 63-71, ch. 22, traduction latine, *ibid.* 347-357. Cf. P. LADEUZE, Étude sur le cénobitisme Pakhomien. Louvain, 1898, 108-111. — Des fragments coptes de trois des Catéchèses de Théodore ont été publiés par L. T. LEFORT, CSCO 159. Louvain, 1956, 37-60. Traduction française : CSCO 160. Louvain, 1956, 38-66. Cf. L. T. LEFORT, Un document Pacômien méconnu : Mus 60 (1947) 269-283 (fragments sahidiques d'une Catéchèse).

MACAIRE L'ÉGYPTIEN

Si l'on considère Ammon, le contemporain de saint Antoine, comme le fondateur de la célèbre colonie monastique

de Scété, son héros spirituel fut Macaire l'Égyptien, surnommé aussi l'Ancien ou le Grand, dont Palladius (*Hist. Laus.*, 17), Rufin (*Hist. monach.*, 28) et les *Apophtegmata* attestent l'importance dans l'histoire du monachisme égyptien. Né vers 300 dans un village de Haute-Égypte, il se retira à l'âge de trente ans au désert de Scété, pour y mener pendant soixante années la vie érémitique, entouré très vite de disciples. A cause de la valeur extraordinaire de son jugement et de son discernement, ses frères l'appelèrent « le jeune vieillard » (παιδαριογέρων), au dire de Palladius (*ibid.*), et ses rapides progrès dans la vertu, ainsi que son exemple, lui attirèrent la confiance de nombreuses âmes. A l'âge de quarante ans, il reçut le don de guérison et de prévision de l'avenir. Palladius et les autres sources rapportent ses miracles avec une grande admiration. Il fut jugé digne de la prêtrise, et devint célèbre pour ses sermons et ses instructions. Son éloquence enflammée lui valut de fréquentes invitations à prêcher aux anachorètes des montagnes de Nitrie. Il fit plusieurs visites à saint Antoine, le Père des moines. A un âge avancé, il fut exilé sur une île du Nil par l'évêque arien Lucius d'Alexandrie, qui s'autorisait pour agir ainsi d'un édit de l'empereur Valens. Mais il revint bientôt à son désert et mourut peu avant 390.

ÉCRITS ATTRIBUÉS A MACAIRE

Ni Palladius ni Rufin ne connaissent d'écrits de Macaire l'Égyptien, mais les manuscrits postérieurs lui en attribuent un grand nombre : propos, lettres, prières, homélies et traités.

Editions : MG 34, 235-262, 405-822.

Etudes : S. SCHIWIETZ, Das morgenländische Mönchtum, vol. 1. Mayence, 1904, 97-101. — C. FLEMMING, De Macarii Aegyptii scriptis quaestiones. Göttingen, 1911. — E. AMANN, Macaire : DTC 9 (1926) 1452-1455. — H. G. E. WHITE, New Coptic Texts from the Monastery of St. Macarius (The Monasteries of the Wâdi n'Natrûn I). New York, 1926. — G. GRAF, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I (ST 118). Cité du Vatican, 1944, 389-395. — E. PETERSON, Macario il Grande : EC 7 (1951) 1740, etc.

1. *Les Homélies Spirituelles* (Ὁμιλίαι πνευματικαί).

Macaire doit sa célébrité à une collection de cinquante *Homélies spirituelles* qui lui furent attribuées plusieurs générations après sa mort, et qui nous sont parvenues dans un grand nombre de manuscrits. Jean Picus les publia pour la première fois sous le nom de Macaire en 1559, en y ajoutant une traduction latine. Son édition, basée sur des manuscrits de Paris (*Paris. gr.* 587 s. XVI et 1157 s. XIII), fut améliorée par H. J. Floss à l'aide d'un codex de Berlin (*Cod. Berol. gr.* 16 s. XII-XIII), et réimprimée par Migne (MG 34, 449-822). G. L. Marriott publia en 1918 sept homélies supplémentaires découvertes dans un manuscrit d'Oxford.

Ces homélies confèrent à leur auteur un rang très élevé dans l'histoire de la spiritualité chrétienne des premiers siècles, et sont restées une source d'inspiration pour les mystiques modernes. C'est ainsi que l'auteur du *De vero Christianismo* (1708), Jean Arndt, les connaissait toutes par cœur, et Gottfried Arnold les traduisit en allemand dès 1696. Enfin John Wesley, le fondateur des Méthodistes, dont les hymnes reflètent leur influence, en publia vingt-deux en anglais.

Le problème de leur auteur a suscité de grandes recherches. Macaire l'Égyptien, auquel Bardenhewer (vol. II, p. 89) était encore disposé à prêter ces homélies, est hors de question. Dom L. Villecourt, le premier, y découvrit des traces de messalianisme. Les messaliens, dont le nom découle du syriaque *messalein*, εὐχῖται, « hommes de prière », apparurent dans la seconde moitié du IVe siècle à Édesse et dans les régions voisines de la Mésopotamie, et furent condamnés en 431 par le concile d'Éphèse. Un certain nombre de propositions tirées de leur œuvre représentative, le *Livre ascétique*, ou l'*Asketikon*, furent stigmatisées comme « blasphématoires et hérétiques ». La liste de ces propositions nous est transmise à la fois par Timothée, prêtre de Constantinople (*De receptione haereticorum*, MG 86, 1, 45-52) et par Jean Damascène (*De haeresibus liber*, 80; MG 94, 1, 728-737), qui affirme expressément tirer sa version, comptant dix-huit propositions, de l'*Asketikon* même. Les homélies présentent des traces de toutes ces propositions, sauf des quatorzième et quinzième, et, dans

certains cas, la formulation est identique, par exemple dans la proposition 18 comparée à l'homélie 8, 3. Il est donc apparu, surtout après les recherches de Dörries, que les anathèmes du concile d'Éphèse n'étaient pas arrivés à détruire le *Livre ascétique* des messaliens. Ses particularités furent normalisées et, sous le couvert d'un grand nom, l'œuvre survécut. Elle s'appela les homélies de Macaire l'Égyptien, et cette attribution remonte au moins à 534, date du manuscrit syriaque *Ms add.* 12175 du British Museum. Grâce à la renommée de Macaire et à leur caractère spirituel très affiné, ces homélies furent considérées comme irréprochables et acquirent l'approbation universelle. La découverte de Villecourt, qui paraissait jeter une lumière tout à fait nouvelle sur le problème de l'auteur, fut reconnue par A. Wilmart, A. Jülicher et G. L. Marriott.

Il restait cependant à préciser qui pouvait être le véritable auteur de ces homélies, et aucune réponse n'était possible sur cette question délicate avant un examen minutieux des manuscrits, spécialement lorsque Villecourt eut attiré l'attention sur l'existence au Vatican de manuscrits d'une version arabe de ce *corpus*, et lorsque Marriott eut révélé que des codices syriaques du British Museum donnaient, en dehors des homélies, beaucoup d'autres pièces sous le nom de Macaire. La tradition arabe fut examinée à fond par W. Strothmann. De nouveaux progrès furent accomplis avec les excellentes études de H. Dörries, qui découvrit dans un manuscrit de Moscou (*Cod. Mosqu.*, 177 $\frac{320}{\text{CCCVII}}$) les mêmes cinquante-sept homélies qu'à Oxford, mais dans un texte considérablement plus ancien. Un autre codex de Moscou (*Cod. Mosq.* $\frac{319}{\text{CCCVI}}$ = *Codex simul* 61 de la Staatsbibliothek de Berlin), contient vingt-quatre homélies totalement nouvelles. Un manuscrit grec du Vatican (*Cod. Vat. gr.* 710) en donne vingt-sept et un manuscrit arabe vingt-six. Le plus étendu est le manuscrit grec *Cod. Vat. gr.* 694, avec soixante-quatre *logoi*, dont les éditions imprimées ne donnent pas même la moitié. Parfois de brèves prières et des questions sont ajoutées

aux homélies. Les différentes collections offrent un mélange et un désordre étonnants dans la matière, bien que H. Dörries soit parvenu à les ordonner quelque peu et à reconstituer ainsi la forme originale la plus probable de l'*Asketikon* lui-même, c'est-à-dire du Livre Ascétique des messaliens condamnés à Éphèse, et de deux additions à celui-ci. Théodoret (*Hist. eccl.*, 4, 11, 2) écrit au sujet des membres de cette secte :

> Vers la même époque naquit l'hérésie des messaliens. Ceux qui ont rendu leur nom en grec les appellent euchites. En plus de ces appellations, ils en portent encore d'autres. On les appelle quelquefois enthousiastes, parce qu'ils regardent les influences frénétiques d'un démon dont ils sont possédés comme des indications de la présence du Saint-Esprit. Ceux qui sont profondément imbus de cette hérésie fuient tout travail physique comme un vice; ils s'abandonnent au sommeil, et prétendent que leurs rêves sont des prophéties. Les chefs de cette secte furent : Dadoes, Sabbas, Adelphios, Hermès, Syméon, et beaucoup d'autres (MG 82, 1144 A).

Le dernier nommé, Syméon, serait, d'après Dörries, l'auteur des écrits macariens. Il était originaire de Mésopotamie, comme nous l'apprennent d'autres sources, et diverses affirmations contenues dans l'ouvrage attestent que son auteur vivait en Haute-Mésopotamie. On y trouve en effet de fréquentes allusions à la guerre entre les romains et les perses, qui supposent son habitation à la frontière des deux empires. De plus, la seule rivière mentionnée est l'Euphrate. Pour dater l'*Asketikon*, il est important de noter que les messaliens furent condamnés pour la première fois à la fin du IVe siècle au concile de Sidè (390), que présidait Amphiloque, le métropolite d'Iconium (cf. plus loin, p. 422), sans qu'il y soit mentionné de livres particuliers. En fait, ce que nous savons de cette première action ecclésiastique semble impliquer qu'ils étaient totalement illettrés à ce moment-là, tandis que ce fut sur un écrit que le concile d'Éphèse (431) émit son jugement. Il faut donc fixer la composition de l'*Asketicon* entre 390 et 431.

Cependant, l'ensemble de l'hypothèse de l'origine messalienne vient d'être mise en doute par une importante découverte

de W. Jaeger (cf. plus loin, p. 391). En effet, si l'auteur des homélies s'identifie à celui de la « Grande Lettre » de Macaire, l'origine messalienne semble perdre sa vraisemblance, mais le jugement définitif reste impossible aussi longtemps que fera défaut une édition critique des écrits de Macaire. W. Jaeger (p. 227) admet que « leur origine reste un mystère », mais estime que, comme *terminus ante quem*, nous pouvons fixer la date de 534.

Éditions : MG 34, 449-822. — G. L. Marriott, Macarii anecdota. Seven unpublished Homilies of Macarius (HTS 5). Cambridge (Mass.), 1918.

Traductions : Anglaises : J. Wesley, A Christian Library I. Bristol, 1749; 2e éd. London, 1819. — A. J. Mason, Fifty Spiritual Homilies of St. Macarius the Egyptian (SPCK). London, 1921 (établie sur une révision du texte de Migne). — *Allemandes :* G. Arnold, Leipzig, 1696; 2e éd. Goslar, 1702; 3e éd. 1716. — N. Casseder, 2 vol. Bamberg, 1819, 1820. — M. Jocham, Sämtliche Schriften des hl. Makarius des Grossen, BKV. Kempten, 1878, 63-424. — D. Stiefenhofer, BKV^2 10 (1913).

Etudes : J. Stoffels, Die mystische Theologie Makarius' des Aegypters und die ältesten Ansätze christlicher Mystik. Bonn, 1908. Cf. J. Stiglmayr, Altchristliche Mystik : ThR 8 (1909) 234-240. — J. Stoffels, Makarius der Aegypter auf den Pfaden der Stoa : ThQ 92 (1910) 88-105, 243-265. — J. Stiglmayr, Makarius der Grosse und das christliche Kultleben : ThGl 1 (1909) 734-736; *idem*, Makarius der Grosse und Gregor von Nyssa : ThGl 2 (1910) 571; *idem*, Der Mystiker Makarius und die « Weltweisen », insbesondere Sokrates : Katholik 90, 2 (1910) 55-59; *idem*, Bilder und Vergleiche aus dem byzantinischen Hofleben in den Homilien des Makarius : Stimmen der Zeit 80 (1911) 414-427; *idem*, Makarius der Grosse im Lichte der kirchlichen Tradition : ThGl 3 (1911) 274-288; *idem*, Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Aegypten (Programme Feldkirch). Innsbruck, 1912; *idem*, Die Agrapha bei Makarius von Aegypten : ThGl 5 (1913) 634-641. — G. L. Marriott, The Lausiac History of Palladius and a Homily ascribed to Macarius of Egypt : JThSt 18 (1917) 68-69; *idem*, The Seven Homilies of Macarius in Florilegia : JThSt 18 (1917) 70-71; *idem*, Symeon Metaphrastes and the Seven Homilies of Macarius of Egypt : JThSt 18 (1917) 71-72; *idem*, The Tractate of Symeon Metaphrastes « De perfectione in spiritu » : JThSt 19 (1918) 331-333; *idem*, Isaac of Nineveh and the Writings of Macarius of Egypt : JThSt 20 (1919) 345-347; *idem*, The Authorship of a Homily attributed to St. Macarius of Egypt : JThSt 21 (1920) 177-178. — J. Pacheu, L'expérience mystique de Macaire l'Égyptien : Revue de philosophie 20 (1920) 109-136. — L. Villecourt, Homélies spirituelles de Macaire en arabe sous le nom de Siméon Stylite : ROC 21 (1918-1919) 337-344; *idem*, La date et l'origine des « homélies spirituelles » attribuées à Macaire : Comptes rendus de l'Académie d'Inscriptions et de Belles-Lettres (1920)

250-258. — A. WILMART, Origine véritable des homélies pneumatiques : RAM 1 (1920) 361-377. — A. JÜLICHER, Geheiligte Ketzer : Prot. Monatshefte 25 (1921) 67, etc. — G. L. MARRIOTT, The Homilies of Macarius : JThSt 22 (1921) 259-262. — J. STIGLMAYR, Pseudo-Makarius und die Aftermystik der Messalianer, ZkTh 49 (1925) 244-260. — M. VILLER, La question du Pseudo-Macaire : RAM 6 (1925) 421-422. — G. L. MARRIOTT, The Messalians and the Discovery of their Ascetic Book : HThR 19 (1926) 191-198. — E. AMANN, Messaliens : DTC 10, 792-795. — E. PETERSON, Die Häretiker der Philippusakten : ZNW 31 (1932) 97-111; *idem*, Die Schrift des Eremiten Markus über die Taufe und die Messalianer : ZNW 31 (1932) 273-288; *idem*, Zum Messalianismus der Philippus-Akten : OC 29 (1932) 172-179; *idem*, Irrige Zuweisung asketischer Texte : ZkTh 57 (1933) 271-273 (25e homélie). — W. STROTHMANN, Die arabische Makariustradition. Diss. Göttingen. Schönhütte, 1934. — J. HAUSHERR, L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme : OCP 1 (1935) 328-360; *idem*, Quanam aetate prodierit « Liber graduum » : OCP 1 (1935) 495-502. — K. RAHNER, Ein messalianisches Fragment über die Taufe : ZkTh 61 (1937) 258-271 (sur MG 40, 847). — J. ZIEGLER, Dulcedo Dei. Münster, 1937, 85-88 (Macaire sur la douceur de l'expérience mystique). — A. KEMMER, Charisma Maximum. Louvain, 1938 (rapports entre la doctrine de Cassien et l'hérésie messalienne). — H. DÖRRIES, Symeon von Mesopotamien. Die Ueberlieferung der messalianischen Makarios-Schriften (TU 55, 1). Leipzig, 1941. — E. KLOSTERMANN, Symeon und Makarius. Bemerkungen zur Textgestalt zweier divergierender Ueberlieferungen (AAB 11, 1943). Berlin, 1944; *idem*, ThLZ 73 (1948) 687-690. — W. VÖLKER, Neue Urkunden des Messalianismus ? : ThLZ 68 (1943) 129-136 (contre le caractère messalien des écrits du Pseudo-Macaire, par rapport à Grégoire de Nysse). — R. A. KLOSTERMANN, Die slavische Ueberlieferung der Makariusschriften. Göteborg, 1950. — W. JAEGER, Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature : Gregory of Nyssa and Macarius. Leiden, 1954, 208-230. Cf. H. DÖRRIES, Christlicher Humanismus und mönchische Geist-Ethik : ThLZ 79 (1954) 643-656. — E. KLOSTERMANN, Vor einer neuen Ausgabe der Homilien des Makarius-Symeon : FF 28 (1954) 361-363. — J. DARROUZÈS, Notes sur les homélies du Pseudo-Macaire : Mus 67 (297-309 (tradition manuscrite). — A. WENGER, Grégoire de Nysse et le Pseudo-Macaire : REB 13 (1955) 145-150. — A. KEMMER, Gregor von Nyssa und Pseudo-Makarius. Der Messalianismus im Lichte östlicher Herzensmystik : SA 38 (1956) 268-282. — D. STANILOAE, Autour des « Homélies Spirituelles » de saint Macaire d'Égypte : Mitropolia Oltenei (Craïova) 9 (1957) 15-18. — Les sources principales de l'histoire des Messaliens sont réunies de façon satisfaisante par M. KMOSKO, dans la préface de son éd. du « Liber graduum » : Patrologia Syriaca 3. Paris, 1926. Pour les études supplémentaires sur les Messaliens, voir plus loin, p. 392. — A. VÖÖBUS, History of Asceticism in the Syrian Orient II (CSC 197). Louvain, 1960, 127-139. — Pour un nouveau groupe de textes, voir : E. KLOSTERMANN et H. BERTHOLD, Neue griechische Stücke des Makarios-Symeon, I : Aus Typus III (TU 72). Berlin, 1961. — Texte et interprétation d'une des homélies par H. DÖRRIES, Die Beichte im alten

Mönchtum, in : Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift für J. Jeremias, hrsg. von W. Eltester. Berlin, 1960, 235-259; *idem*, The Place of Confession in Ancient Monasticism : SP V (TU 80). Berlin, 1962.

2. *Lettres.*

Parmi les lettres attribuées à Macaire, quatre figurent dans Migne (MG 34, 405-446), la première, non dans l'original grec, mais seulement dans une version latine. Il existe par ailleurs une collection de huit épîtres en syriaque, dont la première est identique à la première de Migne. Elle s'intitule *Ad filios Dei*, et pourrait représenter celle que Gennade (*De vir. ill.*, 10) mentionne comme l'unique écrit de la main de Macaire :

> Macaire, le moine égyptien, distingué pour ses miracles et ses vertus, écrivit une lettre adressée aux plus jeunes de sa profession. Il y enseignait que celui-là servirait Dieu parfaitement qui, connaissant sa condition de créature, se consacrerait à tous les efforts, et que, en luttant contre tout ce qui est agréable en cette vie, tout en implorant l'aide de Dieu, il atteindrait aussi la pureté naturelle et obtiendrait la continence, comme un don bien mérité de la nature.

A. Wilmart a préparé une édition critique de cette première lettre, dont l'authenticité n'est absolument pas certaine. Quant au reste de la collection, il est totalement apocryphe. L'épître *Lignorum copia* (MG 34, 441-444) est un pastiche postérieur de Nil et d'Éphrem le Syrien.

Éditions : Epistola Sancti Macarii monachi ad filios : MG 34, 406-410 (Latin). — Nouvelle éd. crit. par A. WILMART, La lettre spirituelle de l'abbé Macaire : RAM 1 (1920) 58-83. Pour la version syriaque de cette lettre, voir : A. BAUMSTARK, Eine syrische Uebersetzung des Makariosbriefes « ad filios Dei » : OC 9 (1919) 130-132. — G. L. MARRIOTT, Macarius of Egypt : his Epistle ad Filios Dei in Syriac : JThSt 20 (1919) 42-44. — Fragments coptes de cette lettre, voir : E. AMÉLINEAU, Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne. Histoire des monastères de la Basse-Égypte (Annales du Musée Guimet 25). Paris, 1894, 122-125.

Traduction : Allemande : M. JOCHAM, BKV (1878) 23-28.

Études : G. L. MARRIOTT, Gennadius of Marseilles on Macarius of Egypt : JThSt 20 (1919) 347-349. — A. BAUMSTARK, Geschichte der

syrischen Literatur. Bonn, 1922, 85. Pour une lettre apocryphe, voir : A. WILMART, La fausse lettre latine de Macaire : RAM 3 (1922) 411-419. — P. RESCH, La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens. Paris, 1931, 39-41. — G. GARITTE, Les feuillets géorgiens de la collection Mingana à Selly Oak : Mus 73 (1960) 246-249 (fragment d'une lettre encore inédite en géorgien et inconnue en aucune autre langue). — D. A. CSANYI, Optima pars. Die Auslegungsgeschichte von Lukas X, 38-42 bei den Kirchenvätern der ersten vier Jahrhunderte : Studia Monastica 2 (1960) 36-47.

3. *La Grande Lettre.*

Aucune de ces lettres n'a davantage soulevé l'attention que la « Grande Lettre » de Macaire, l'Ép. 2 de l'édition de Migne. J. Stiglmayr a découvert que la seconde moitié de cette lettre correspond à la seconde partie du traité *De Instituto Christiano* de Grégoire de Nysse (cf. plus loin, p. 391), et H. Dörries, que sa première partie est la copie de la quarantième des *Homélies Spirituelles* attribuées à Macaire. Stiglmayr accusait le pseudo-Macaire d'avoir emprunté la seconde partie de sa lettre à Grégoire de Nysse. Villecourt, au contraire, supposait que le traité *De Instituto Christiano* n'était pas l'œuvre de Grégoire de Nysse, mais d'un auteur plus récent, qui avait puisé au pseudo-Macaire. Aujourd'hui, W. Jaeger a définitivement établi l'authenticité du *De Institudo Christiano,* et il en résulte que c'est la « Grande Lettre » qui dépend de ce traité, et non l'inverse. De plus, si nous acceptons la date de Jaeger pour le traité de Grégoire, après 390, alors tous les efforts tentés jusqu'à présent pour démontrer le messalianisme de notre document sont peine perdue. La « Grande Lettre » étant le traité théologique le plus étendu transmis sous le nom de Macaire, et son auteur ayant été jusqu'ici identifié par les érudits avec celui des homélies, le problème de l'origine messalienne de ces dernières demande par conséquent d'être reconsidéré à son tour entièrement. La difficulté qui reste cependant est le fait qu'on n'a pas encore trouvé l'auteur de la lettre. Il ne faut pas oublier que les versions arabes des homélies et de la « Grande Lettre » l'appellent Syméon, nom qui figure aussi dans les traductions slaves de plusieurs autres écrits de Macaire. Si donc ce Syméon n'est pas le chef des messaliens, il faut encore préciser qui il est. Ensuite, on devra expliquer

pourquoi ce traité de Grégoire est resté relativement inconnu dans sa forme originale, comparé à la grande réputation acquise par la lettre de Macaire.

Dans la nouvelle édition que W. Jaeger donne de la lettre, le texte s'appuie principalement sur trois manuscrits grecs (*Codex Vaticanus Gr.* 1710 saec. XII-XIII, *Codex Vaticanus Gr.* 694 saec. XII-XIII, *Codex Hierosolymitanus Gr. S. Saba* 157 saec. XI), une version arabe (trouvée dans le *Codex Vaticanus Arab.* 70 et le *Codex Vaticanus Arab.* 80), et un épitomé syriaque.

Editions : MG 34, 409-441. — Nouv. éd. crit. par W. JAEGER, Two rediscovered Works of Ancient Christian Literature : Gregory of Nyssa and Macarius. Leiden, 1954, 233-301 (texte grec).

Traduction : Allemande : M. JOCHAM, BKV (1878) 29-55.

Etudes : J. STIGLMAYR, Makarius der Grosse und Gregor von Nyssa : ThGl 2 (1910) 571. — L. VILLECOURT, La grande lettre de Macaire, ses formes textuelles et son milieu littéraire : ROC 22 (1921) 29-56. — W. JAEGER, op. cit. 145-230.

4. *Traités.*

En plus des homélies et des lettres, les manuscrits attribuent à Macaire sept *opuscula* sur la vie ascétique, parmi lesquels deux traités, *Sur la perfection* (MG 34, 841-852) et *Sur la prière* (MG 34, 853-865), qui ne sont que des extraits de la « Grande Lettre » et représentent, comme l'a montré W. Jaeger, un degré supplémentaire dans la paraphrase du *De Instituto Christiano* de Grégoire de Nysse. Pris ensemble, ils reproduisent la totalité de cet ouvrage, le traité *Sur la perfection,* la première partie, et celui *Sur la prière,* la seconde, mais l'auteur de cette nouvelle paraphrase ne peut être le même que celui de la « Grande Lettre ».

Editions : MG 34, 821-968.

Etudes : J. STIGLMAYR, Sachliches und Sprachliches bei Makarius von Aegypten. Innsbruck, 1912, 7, 2. — L. VILLECOURT, Saint Macaire, les opuscules ascétiques et leur relation avec les homélies spirituelles : Mus 35 (1922) 203-212. — W. JAEGER, op. cit. 156-162.

MACAIRE L'ALEXANDRIN

Macaire l'Alexandrin fut le contemporain de Macaire l'Égyptien. On l'appela aussi « l'homme de la ville », en raison du lieu de sa naissance et pour le distinguer de son homonyme, né dans la Haute-Égypte. Bien qu'il paraisse avoir surpassé celui-ci même par ses dons de prophétie et de guérison et par son pouvoir sur les démons, la postérité ne lui a pas accordé la même attention, comme il ressort de la pauvreté des *Apophtegmata* ou « Sentences des Pères » à son sujet. Né un peu plus tôt que l'autre Macaire, il mourut vers 394, âgé de près de cent ans. Vers 335, il se fixa dans le désert de Cellia (τὰ κέλλια), où Palladius, l'auteur de l'*Histoire Lausiaque*, qui reconnaît n'avoir jamais vu Macaire l'Égyptien, le rencontra trois fois avant sa mort. Palladius évoque (ch. 18) l'héroïsme de sa vie ascétique et nous apprend qu'il était prêtre. Il semble que Macaire l'Alexandrin assuma quelque temps la charge d'une colonie monastique dans le désert de Nitrie.

Palladius ne mentionne aucune de ses œuvres, et il semble n'avoir effectivement rien écrit. De toute façon, les trois propos (MG 34, 261-263), le *Sermo S. Macarii de exitu statuque animarum post hanc vitam* (MG 34, 385-392), les deux règles monastiques *S. Macarii Alexandrini abbatis Nitriensis regula ad monachos* (MG 34, 967-970) et *S. Serapionis, Macarii, Paphnutii et alterius Macarii regula ad monachos* (MG 34, 971-978) ne sont pas authentiques.

ÉVAGRE LE PONTIQUE

Disciple des deux Macaires (Socrate, *Hist. eccl.*, 4, 23), Évagre, surnommé le Pontique, parce qu'il est né dans le Pont, fut ordonné lecteur par Basile le Grand et diacre par Grégoire de Nazianze qu'il accompagna au concile de Constantinople (381). Étant « habile à argumenter contre toutes les hérésies » (*Hist. Laus.*, 38, 2), il demeura auprès de Nectaire, le patriarche de Constantinople, et bientôt il « prospéra, parlant avec un zèle plein de jeunesse contre toute hérésie » (*ibid.*). Cependant,

devant les dangers qui menaçaient son âme et les tentations qui menaçaient sa vertu, il quitta la capitale et partit pour Jérusalem, où il fut reçu par Mélanie, la dame romaine, et de là, il se rendit peu après en Égypte, vers 382. Il se retira deux ans dans les montagnes de Nitrie, et entra ensuite dans le désert de Cellia, où il passa quatorze ans. C'est là qu'il connut les deux Macaire, et Socrate nous rapporte qu'il « rivalisa avec eux dans leur manière de vivre, et que des miracles furent accomplis par ses mains aussi nombreux et aussi importants que ceux de ses maîtres » (*Hist. eccl.*, 4, 23). Il gagnait sa subsistance en écrivant, « car il écrivait très bien les caractères d'Oxyrhynchus », d'après Palladius (*Hist. Laus.*, 38, 10), qui fut l'un de ses disciples. Il refusa de devenir évêque lorsque Théophile d'Alexandrie le lui proposa, et mourut en 399, âgé de cinquante-quatre ans.

SES ÉCRITS

Évagre est le premier moine auteur de nombreux et importants ouvrages appelés à exercer une grande influence dans l'histoire de la piété chrétienne. C'est lui, en fait, le fondateur du mysticisme monastique, et l'auteur spirituel le plus fécond et le plus intéressant du désert égyptien. Les moines de l'Orient comme de l'Occident ont étudié ses écrits et les ont tenus pour des textes classiques et de précieux manuels. On retrouve ses idées, comme l'ont montré des études récentes, non seulement chez Palladius, mais aussi chez les auteurs byzantins, Jean Climaque, Hésychius, Maxime le Confesseur, Nicétas Stéthatos et jusqu'aux Hésychastes, chez les auteurs syriens Philoxène de Mabboug, Isaac de Ninive, Jean Bar Caldun, jusqu'à Bar Hebraeus, et en Occident chez Jean Cassien. La grande école orientale du mysticisme évagrien s'étend en fait du IVe au XVe siècle, et même au XXe.

Malheureusement, à part de courts fragments, le texte original grec de ses traités a disparu, du fait que le cinquième concile œcuménique (553) et les suivants l'ont condamné comme origéniste. Plusieurs de ses ouvrages nous sont cependant parvenus dans des traductions latines de Rufin (Jérôme,

Ep. 133, 3) et de Gennade (*De vir. ill.*, 11), et d'autres dans des versions syriaques, arméniennes, arabes et éthiopiennes. Certains encore sont réapparus parmi les œuvres d'autres auteurs, comme saint Basile le Grand et Nil d'Ancyre, et l'on peut espérer que les progrès des études patristiques, l'examen des manuscrits orientaux et des chaînes ramèneront au jour d'autres traités. C'est alors seulement qu'il sera possible de préciser jusqu'à quel point Évagre partageait les erreurs d'Origène.

Sa spiritualité s'appuie certainement sur celle du grand alexandrin. Ajoutons qu'il est le premier auteur ecclésiastique qui présente son enseignement sous forme d'aphorismes, à l'imitation de la littérature philosophique gnomique. Il est le créateur des « centuries » spirituelles, forme littéraire qui deviendra célèbre dans la période byzantine.

Éditions d'ensemble : MG 40, 1219-1286 (sous le nom d'Évagre); MG 79, 1093-1140, 1145-1234 (sous le nom de Nil). — Version syriaque : W. Frankenberg, Evagrius Pontikus (AGWG N. F. 13, 2). Berlin, 1912 (texte syriaque avec retraduction en grec). — J. Muyldermans, Evagria Syriaca. Textes inédits. Louvain, 1952. — Version arménienne : P. B. Sarghisean, The Life and Works of the Holy Father Evagrius Ponticus in an Armenian Version of the Fifth Century with Introduction and Notes (en arménien). Venise, 1907, 217-323.

Études : Texte grec : J. Muyldermans, A travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique. Essai sur les manuscrits grecs conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris (Bibl. du Mus 3). Louvain, 1932; *idem*, Evagriana : Mus 44 (1931) 36-68, 369-383; *idem*, Evagriana. Paris, 1931; *idem*, Nouveaux fragments inédits : Mus 45 (1932) 49-59; *idem*, Evagriana. Le Vatic. Barb. Graecus 115 : Mus 51 (1938) 191-226; *idem*, Evagriana de la Vaticane : Mus 54 (1941) 1-15. — E. Peterson, Zu griechischen Asketikern I. Zu Evagrios Pontikos : BNJ 4 (1923) 5-8; *idem*, Noch einmal Evagrios Pontikos : BNJ 5 (1926-1927) 412-418; *idem*, Miszellen zur altkirchlichen und byzantinischen Literatur : ThLZ 55 (1930) 256-257; *idem*, Zur Textkritik des Clemens Alexandrinus und Evagrios : ThLZ 56 (1931) 69-70; *idem*, Irrige Zuweisungen asketischer Texte : ZkTh 57 (1933) 271-273; *idem*, Zu griechischen Asketikern III : BNJ 9 (1932-1933) 51-54; *idem*, Miszellen zur altkirchlichen und byzantinischen Literatur : ThR 32 (1933) 242-243.

Pour les versions syriaque et arménienne : A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922, 86-88. — I. Hausherr, Les versions syriaque et arménienne d'Évagre le Pontique. Leur valeur, leur relation, leur utilisation : OCh 22 (n. 69) (1931) 69-118; 24 (n. 73) (1931) 38-40. — J. Muyldermans, Le discours de Xystus dans la version arménienne d'Évagre le Pontique : REA 9 (1929) 183-201; *idem*, Miscellanea armeniaca : Mus 47 (1934) 293-296; *idem*, Sur les séraphins et sur les chérubins d'Évagre le Pontique dans les versions syriaque et arménienne : Mus 59 (1946) 367-379.

Pour les versions arabes : G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I (ST 118). Cité du Vatican, 1944, 397-399.

Pour un inventaire des publications récentes : A. Wenger, Le texte véritable d'Évagre le Pontique : REB 13 (1955) 150-152.

Études sur la pensée et l'influence : O. Zöckler, Evagrius Pontikus (Biblische und kirchenhistorische Studien 4). Munich, 1893. — S. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum I. Mayence, 1904, 265-274. — R. Reitzenstein, Historia monachorum und Historia Lausiaca. Göttingen, 1916, 124-142 (Évagre et Diadoque de Photicé). — E. Buonaiuti, Evagrio Pontico e il De Virginitate Atanasiano : RTr 1 (1920) 208-220. — W. Bousset, Apophthegmata. Tübingen, 1923, 281-341. — M. Viller, Aux sources de la spiritualité de saint Maxime. Les œuvres d'Évagre le Pontique : RAM 11 (1930) 156-184, 239-268, 331-336. — K. Rahner, Le début d'une doctrine des cinq sens spirituels : RAM 13 (1932) 136-141; *idem*, Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikus : ZAM 8 (1933) 21-38. — I. Hausherr, Contemplation et sainteté, une remarquable mise au point par Philoxène de Mabboug : RAM 14 (1933) 171-195. — M. Lot-Borodine, Le mystère du « don des larmes » : VS 48 (1936) 65-110. — A. Saudreau, La spiritualité d'Évagre le Pontique : VS 46 (1936) 180-190. — I. Hausherr, « Ignorance infinie » : OCP 2 (1936) 351-362. — S. Marsili, Giovanni Cassiano ed Evagrio Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione (SA 5). Rome, 1936. — J. Maréchal, Études sur la psychologie des mystiques II. Paris, 1937, 120-128. — M. Olphe-Galliard, La science spirituelle d'après Cassien : RAM 18 (1937) 141-160. — M. Viller et K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit. Freiburg i. B., 1939, 97-109. — J. Gouillard, Un auteur spirituel byzantin du XIIe siècle, Pierre Damascène (influencé par Évagre) : EO 38 (1939) 257-278. — N. Crainic, Das Jesusgebet : ZKG 60 (1941) 341-353. — R. Draguet, L'Histoire lausiaque, une œuvre écrite dans l'esprit d'Évagre : RHE (1946) 321-364, (1947) 5-49. — J. de Ghellinck, Patristique et Moyen Age 3. Gembloux, 1948, 216, etc. (bibliographie). — C. Guillaumont-Boussac, Une théorie du rêve chez Évagre le Pontique : REG 65 (1952) 1-16. — I. Hausherr, Les grands courants de la spiritualité orientale : OCP 1 (1935) 121-124 (spiritualité intellectualiste). — H. Urs von Balthasar, Metaphysik und Mystik des Evagrius Ponticus : ZAM 14 (1939) 31-47. — J. Lemaître, Contemplation : DSp 2 (1953) 1775-1785; 1802-1872 passim. — A. et Cl. Guillaumont, Démon : DSp 3 (1957) 196-205. — J. Kirchmeyer, Extase : DSp 4, 2 (1961) 2099-2101. — L. Bouyer, La spiritualité du N. T. et des Pères. Paris, 1960, 443-473. — A. Guillaumont, Évagre et les anathématismes antiorigénistes de 553 : SP 3 (TU 78). Berlin, 1961, 219-226. — A. et Cl. Guillaumont, Évagre : DSp 4, 2 (1961) 1731-1744.

1. *Antirrhetikos.*

Socrate (*Hist. eccl.*, 4, 23) rapporte qu'Évagre composa un livre « contenant des passages choisis de la Sainte Écriture contre les esprits tentateurs, distribués en huit parties selon le nombre des arguments, et intitulé *Antirrhetikos* (Ἀντιρρητικός) ». Gennade (*De vir. ill.*, 11) pense certainement au même ouvrage en nous informant qu'Évagre écrivit ses *Suggestions contre les huit péchés principaux*. Il ajoute que celui-ci « fut le premier à les mentionner ou au moins parmi les premiers, leur opposant huit livres tirés du seul témoignage des Saintes Écritures, à l'imitation de notre Seigneur, qui affronta toujours son tentateur avec des citations de l'Écriture, de sorte que toute suggestion, qu'elle vienne du démon ou de la nature dépravée, ait contre elle un témoignage. Cet ouvrage, je l'ai, d'après les instructions, traduit en latin, observant la même simplicité que je trouvais dans le grec. » La traduction de Gennade a connu le même sort que l'original : les deux ont disparu. L'extrait grec que publie Migne (MG 40, 1272-1276), *De octo vitiosis cogitationibus ad Anatolium*, n'appartient pas à l'*Antirrhetikos*, mais aux cent sentences du *Praktikos* (plus loin). Heureusement l'*Antirrhetikos* se trouve conservé en entier dans des versions syriaque et arménienne.

Évagre y traite en huit livres des huit esprits mauvais qui font au moine une guerre incessante : les démons de la gloutonnerie, de l'adultère, de l'avarice, du découragement, de l'irritabilité, du dégoût d'être moine, de la paresse et de l'arrogance. Il recherche pour chacun de ces huit vices les causes et les influences diaboliques à l'œuvre, concluant avec une citation de la Bible qui permettra au moine de triompher des assauts. Ainsi Évagre entend-il confectionner un *vade mecum* à l'intention du moine qu'il appelle « actif », c'est-à-dire qui est encore engagé dans la lutte. Il n'est pas l'auteur, mais le premier témoin littéraire de la doctrine des huit vices, qui précéda celle des sept péchés capitaux, et à laquelle Cassien, Nil, Grégoire le Grand, Jean Climaque, Jean Damascène, etc., attacheront une grande importance.

Editions : W. FRANKENBERG, Evagrius Pontikus. Berlin, 1912, 472-545. Texte syriaque avec retraduction en grec. — Texte arménien : P. B. SARGHISEAN, The Life and Works of the Holy Father Evagrius Ponticus in an Armenian Version of the Fifth Century with Introduction and Notes (en arménien). Venise, 1907, 217-323. Pour une version sogdienne, cf. O. HANSEN, Berliner Sogdische Texte II. Bruchstücke der grossen Sammelhandschrift C 2 (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Geistes- und Sozialwissenschafteliche Klasse 1954, nr. 15). Wiesbaden, 1955, 7-24. — E. BENVENISTE, Études sur quelques textes sogdiens chrétiens : JA 243 (1955) 298-303; 247 (1959) 115-134.

Études : S. SCHIWIETZ, Die Achtlasterlehre des Evagrius Pontikus und die griechische Philosophie : Katholik 83, 2 (1903) 311-322; *idem*, Das morgenländische Mönchtum 1. Mayence, 1904, 266-274; *idem*, Stammt das christliche Hauptsündenschema aus der astronomischen Planetenlehre? : ThGl 4 (1912) 374-383. — F. HÖRHAMMER, Die sieben Hauptsünden. 1. Teil : Das Achtlasterschema und dessen Umbildung durch Gregor d. Grossen. Diss. Munich, 1924. — L. WRZOL, Die Hauptsündenlehre des Johannes Cassianus und ihre historischen Quellen : Divus Thomas 2, 9 (1923) 385-404. — P. RESCH, La doctrine ascétique des premiers maîtres égyptiens du IVe siècle. Paris ,1931, 125-134. — J. HAUSHERR, L'origine de la théorie orientale des huit péchés capitaux : OCh 30, 3 (n. 86) 164-175. — J. STELZENBERGER, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Munich, 1933, 379-402. — A. VÖGTLE, Achtlasterlehre, RACh 1 (1941) 74-79. — O. CHADWICK, John Cassian. A Study in Primitive Monasticism. Cambridge, 1950, 82-87. — H. O. WEBER, Die Stellung des Johannes Cassianus zur ausserpachomianischen Mönchstradition. Eine Quellenuntersuchung. Münster, 1960, 23-47.

2. *Monachikos.*

Évagre composa aussi un ouvrage en deux parties, appelé *Le Moine*, dont la première, comprenant une centaine de sentences, est destinée au *Praktikos*, et la seconde, cinquante, au *Gnostikos*. Gennade se montre très au courant de ce traité : « Évagre composa encore un livre d'une centaine de sentences pour ceux qui vivent en simples anachorètes, disposées par chapitres, et cinquante sentences pour les érudits et les studieux. » Il ajoute qu'il traduisit d'abord la seconde partie en latin, car la première l'était déjà, mais qu'il « restaura cette traduction, soit en traduisant, soit en améliorant, afin de rendre le vrai sens de l'auteur, parce que je voyais, dit-il, que cette traduction s'était détériorée et obscurcie avec le temps ». Il ne donne pas le nom du traducteur, mais il s'agit certainement de Rufin d'Aquilée, qu'il mentionne ailleurs (*De vir. ill.*, 17) comme traduc-

teur des sentences d'Évagre (cf. Jérôme, *Ep.* 133, 3). Toutes ces versions latines sont perdues, mais la première partie, le *Praktikos*, a survécu en deux éditions grecques (l'une de 70, l'autre de 100 sentences), et la seconde, le *Gnostikos*, dans une version syriaque. Le contenu est formé de sentences des Pères et des maîtres de la vie ascétique, Antoine, Macaire l'Égyptien, Athanase, Sérapion, Didyme, Basile le Grand, etc.

Editions : a. Praktikos : MG 40, 1220-1236, 1244-1252, 1272-1276. Pour l'ordre dans lequel ces textes ont été disposés, voir : W. Frankenberg, op. cit. 4. — J. Muyldermans, La teneur du Practicos d'Évagre le Pontique : Mus 42 (1929) 74-89 (inventaire des traductions et éditions); *idem*, A travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique (Bibliothèque du Mus 3). Louvain, 1932, 39. — R. Draguet, Un morceau grec inédit des Vies de Pacôme apparié à un texte d'Évagre en partie inconnu : Mus 70 (1957) 267-306.

b. Gnostikos : W. Frankenberg, op. cit. 546-553. Texte syriaque et retraduction en grec. — Fragments grecs donnés par Cod. Mosq. 425, fol. 216v-219 (XVIe siècle) : I. Hausherr, Nouveaux fragments grecs d'Évagre le Pontique : OCP 5 (1939) 229-233. — Version arménienne : P. B. Sarghisean, op. cit. 12-22.

3. *Sentences métriques pour les moines et les vierges.*

Ce titre recouvre une collection de cinquante sentences qui nous sont parvenues dans l'original grec et qui furent traduites en latin par Rufin (MG 40, 1277-1286). L'introduction des *Sentences pour les vierges* est conservée dans les *Ep.* 19 et 20 d'Évagre, comme l'a prouvé I. Hausherr.

Editions : Texte grec : H. Gressmann, Nonnenspiegel und Mönchsspiegel des Euagrios Pontikos zum ersten Male in der Urschrift herausgegeben (TU 39, 4b). Leipzig, 1913, 146-165. Pour une collation de la version arménienne, voir : H. Gressmann et W. Lüdtke, ZKG 35 (1914) 87-96. En plus de la traduction par Rufin (MG 40, 1277-1286), A. Wilmart a édité une ancienne version latine : A. Wilmart, Les versions latines des sentences d'Évagrius pour les vierges : RB 28 (1911) 143-153 (du Cod Paris. Nov. acquis. lat. 239, Xe s.), et J. Leclercq a publié tout récemment une ancienne version latine des Sentences pour les Moines qui s'est avérée plus littérale que dans MG : J. Leclercq, L'ancienne version latine des Sentences d'Évagre pour les moines : Scriptorium 5 (1951) 195-213. Leclercq montre dans ce commentaire philologique que le texte de Migne est probablement une révision. M. Muehmelt, Zu der neuen lateinischen Uebersetzung des Mönchsspiegels des Evagrius : VC 8 (1954) 101-

103, partage cette opinion et la démontre en comparant les textes pour la sentence 55. Pour les *Ep.* 19 et 20 formant la préface, voir : I. Hausherr, Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique : RAM 15 (1934) 44. Pour l'aphorisme n. 9 du texte de Gressmann, voir : L. T. Lefort, A propos d'un aphorisme d'Évagrius Ponticus : BAB 36 (1950) 70-79, qui montre qu'Évagre dépend de Pacôme. Pour les fragments arméniens des Sentences pour les Moines, voir : J. Muyldermans, A propos d'un feuillet de manuscrit arménien (Brit. Mus. Cod. Am. 118) : Mus 65 (1952) 11-16; Sentences pour les vierges : J. Muyldermans, Fragment arménien du « Ad virgines » d'Évagre : Mus 53 (1940) 77-87.

4. *Problèmes gnostiques.*

Les *Problemata Gnostica* forment une collection de six cents sentences divisées en six livres de cent chacun, et désignées habituellement sous le nom de *Centuries*. Le texte grec a disparu, mais l'ouvrage survit dans deux versions syriaques et une arménienne. Le contenu se rapporte à des questions dogmatiques et ascétiques, et discute entre autres sujets de la Trinité, des anges et de la restauration universelle. Évagre y adopte, comme dans ses autres écrits, la forme des sentences, qui évite les longues discussions et les discours ininterrompus, vise à la concision et facilite la tâche de la mémoire, dotant le lecteur d'une réserve de formules substantielles qu'il pourra ruminer et développer à loisir. Gennade ne mentionne pas cet ouvrage, mais Socrate (*Hist. eccl.*, 4, 23) s'y réfère comme aux *Six cents problèmes prognostiques*, où il faut probablement lire « gnostiques » au lieu de « prognostiques », comme le suggèrent les manuscrits syriaques.

Editions : W. Frankenberg, op. cit. 49-471, texte syriaque. Frankenberg a fondé son texte sur le Cod. Vaticanus Syr. 178. Une nouvelle version syriaque a été publiée par A. Guillaumont, Les six centuries des « Kephalaia gnostica » d'Évagre le Pontique. Édition crit. de la version syriaque commune et édition d'une nouvelle version syriaque, intégrale, avec une double traduction française : PO 28, 1 (1958). Cette nouvelle version syriaque découverte par Guillaumont dans un manuscrit du British Museum (Add. 17167) est plus proche de l'original grec perdu que la version éditée par Frankenberg, qui est expurgée, où l'origénisme a été atténué. Cf. A. et C. Guillaumont, Le texte véritable des « Gnostica » d'Évagre le Pontique : RHR 142 (1952) 156-205. Les six centuries ne renferment que 540 sentences (90 × 6), mais il existe un « complément » de 60 sentences attestées par deux versions syriaques, une version arménienne, et de nombreux fragments grecs, cf. J. Muyldermans, Évagre

le Pontique : les Capita cognoscitiva dans les versions syriaque et arménienne : Mus 47 (1934) 73-106. Pour les fragments grecs du Codex Mosq. 425, fol. 216v-219, voir : I. HAUSHERR, Nouveaux fragments d'Évagre le Pontique : OCP 5 (1939) 229-233. — Pour l'idée de l' « apatheia », cf. I. HAUSHERR, Une énigme d'Évagre le Pontique. Centurie II, 50 : RSR 23 (1933) 21-38. — Pour la forme littéraire des « centuries », cf. I. HAUSHERR, DSp 2 (1938) 416-418. Une version éthiopienne d'une collection de sentences a été publiée par S. GRÉBAUT, Sentences d'Évagre. Texte et traduction : ROC 20 (1915-1917) 211-214, 435-439; 22 (1920-1921) 206-211. — I. HAUSHERR, Ignorance infinie ou science infinie ? : OCP 25 (1959) 44-52 (Centurie 3, 88).

5. *Sur la prière.*

Il semble qu'Évagre soit l'auteur du *De oratione* (Περὶ προσευχῆς), trouvé parmi les écrits de Nil d'Ancyre, quoique huit sentences en soient citées dans les *Apophtegmata Patrum* sous le nom de Nil (MG 65, 305 A-C) et que Photius (Bibl. cod. 201) l'attribue à ce dernier. Le contenu s'accorde parfaitement avec la pensée et le style d'Évagre. D'autre part, la version syriaque de ce traité se présente sous le nom d'Évagre, et les Syriens, lorsqu'ils le citent, ne lui connaissent pas d'autre auteur. L'ensemble comprend 153 chapitres, précédés d'une courte introduction.

Editions : MG 79, 1165-1200 (dans les œuvres de Nil). Une version arabe et une syriaque ont été publiées par I. HAUSHERR, Le De Oratione d'Évagre le Pontique en syriaque et en arabe : OCP 5 (1939) 7-71.

Traduction : Française : I. HAUSHERR, Le Traité de l'oraison d'Évagre le Pontique (pseudo-Nil) : RAM 15 (1934) 34-93, 113-170 (avec critique textuelle et commentaire). — I. HAUSHERR, Le Traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique. Traduction et commentaire d'après les autres écrits d'Évagre : RAM 35 (1959) 3-26, 121-146, 241-265, 351-385; 36 (1960) 3-35, 137-187; *idem*, Les Leçons d'un Contemplatif. Le traité de l'Oraison d'Évagre le Pontique. Paris, 1960 (traduction, commentaire et authenticité).

Etudes : I. HAUSHERR, Par delà l'oraison pure grâce à une coquille. A propos d'un texte d'Évagre : RAM 13 (1932) 184-188. — I. HAUSHERR, Le De oratione de Nil et Évagre : RAM 14 (1933) 196-199; *idem*, Evagrii Pontici tria capita de oratione : OCh 30, 3, n. 86 (1933) 149-152 (traite d'un texte n'appartenant pas au traité); *idem*, Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique : RAM 15 (1934) 34-93, 113-170; *idem*, Comment priaient les Pères ? : RAM 32 (1956) 33-58, 284-296. — A. ZIGMUND-CERBU, La préface du De oratione d'Évagre : Acta Philol. (Roma Soc. Daco-Rom.) 2 (1959) 251-257 (texte, traduction et commentaire). — I. HAUSHERR, Noms du Christ et voies d'oraison. Rome, 1960, 145-153.

6. *De malignis cogitationibus.*

Ce traité a été trouvé aussi dans les œuvres de Nil, mais il appartient à Évagre, comme l'a amplement démontré Hausherr.

Editions : MG 79, 1199-1228 (dans les œuvres de Nil). Le texte de Migne est incomplet et doit être complété par les textes édités par J. MUYLDERMANS, A travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique. Louvain, 1932, 47-55, 16. — E. PETERSON, Irrige Zuweisungen asketischer Texte : ZkTh 57 (1933) 271, a prouvé que le texte attribué à Évagre par Muyldermans, l. c. 15, 17-60, ne lui appartient pas.

Etudes : K. HEUSSI, Untersuchungen zu Nilus dem Asketen (TU 42, 2). Leipzig, 1917, 163-166. — I. HAUSHERR, Le traité de l'oraison d'Évagre le Pontique : RAM 15 (1934) 34-38.

7. *Ad Eulogium monachum.*

Nicéphore Calliste au XIVe siècle fut le premier qui attribua cette exhortation à Nil, mais elle semble appartenir à Évagre, car un grand nombre de manuscrits la donnent sous son nom, et les versions syriaque et arménienne la lui assignent. Elle traite de la perfection et de la constante vigilance nécessaire au moine contre les tentations et les démons.

Editions : MG 79, 1093-1140.

Etudes : J. MUYLDERMANS, A travers la tradition manuscrite d'Évagre le Pontique. Louvain, 1932, 62-65. Cf. M. VILLER, RAM 14 (1933) 102. — K. HEUSSI, op. cit. 156, n. 7.

8. *Commentaires bibliques.*

Évagre hérita de son maître Origène non seulement sa théologie mystique, mais aussi son exégèse. Urs von Balthasar a montré que les *Selecta in Psalmos* contiennent un grand nombre de fragments de son *Commentaire sur les Psaumes*. Ce commentaire diffère de tous les précédents, car il adopte, comme tous les écrits d'Évagre, la forme des sentences. Ses syllogismes et ses « bénédictions », son idée de Dieu et de la gnose,

du monde et de l'ascèse, rendent évidente l'origine évagrienne. Ce commentaire sur les Psaumes a été découvert par M. J. Rondeau.

Évagre dut composer encore un *Commentaire des Proverbes,* dont on trouve une grande partie dans le commentaire d'Origène, et des fragments dans les chaînes ainsi que parmi les œuvres d'Hippolyte, d'Eusèbe, d'Apollinaire, de Basile, de Chrysostome et de Didyme. C'est au *Livre des Proverbes,* plus qu'à tout autre livre de la Bible, qu'Évagre doit son style sentencieux, et ses *Sentences métriques pour les moines et les vierges* sont une imitation directe des *Proverbes.*

Évagre écrivit aussi un *Commentaire sur Job,* disparu, mais dont M. Faulhaber a trouvé vingt-cinq *scholia* dans *Vallic.* C. 41. Il existe de même des vestiges d'un *Commentaire sur Luc.* Les sept *scholia* que nous en conserve la chaîne de Nicétas montrent qu'Évagre renonçait parfois à son habitude pour adopter un style plus discursif. Il écrivit probablement encore des commentaires disparus sur les Nombres, les Rois et le Cantique des Cantiques.

Etudes : M. FAULHABER, Proverbien- und Predigerkatenen. Vienna, 1902. — G. MERCATI, Intorno ad un scolio creduto di Evagrio : RBibl 14 (1914) 534-542; réimprimé : G. MERCATI, Opere minori, vol. 3 (ST 78). Cité du Vatican, 1937, 393-401 (schol. sur Proverbes). — R. DEVREESSE, Chaînes exégétiques grecques : DB Suppl. I (1928) 1084-1233 *passim.* — H. URS VON BALTHASAR, Die Hiera des Evagrius : ZkTh 63 (1939) 86-106, 181-206. — M. J. RONDEAU, Le commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique : OCP 26 (1960) 307-348. — Pour un fragment grec du commentaire sur I Rois 28, 11-12, cf. R. DEVREESSE, Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (ST 201). Città del Vaticano, 1959, 173.

9. *Lettres.*

Il nous est parvenu environ soixante-sept lettres d'Évagre dans une version syriaque, que Frankenberg a éditées en les retraduisant en grec. La plupart sont brèves et sans indication de destinataire, mais parmi les plus longues, il en figure une à Mélanie, que l'auteur rencontra à Jérusalem, et qui représente une somme de toute sa doctrine. Une autre, envoyée à plusieurs moines de Césarée, est conservée dans le grec original; c'est, comme R. Melcher l'a prouvé, l'*Épître* 8 de la correspondance de saint Basile le Grand (cf. plus loin, p. 323). Elle met en garde contre les ariens, expose le dogme de la Trinité et démontre à partir de l'Écriture la consubstantialité du Père avec le Fils. Elle critique l'exégèse arienne au sujet de la divinité du Saint-Esprit, et donne la preuve scripturaire de cette dernière.

Editions : W. FRANKENBERG, op. cit. 554-635. Lettre à Mélanie : 613-619. — MG 32, 245-268 : Le texte grec de l'*Ep.* 8 de saint Basile correspond au texte syriaque de Frankenberg 621-635. — Y. COURTONNE, Lettres de saint Basile, vol. I. Paris, 1957, 22-37.

Traductions : Anglaise : R. J. DEFERRARI, Saint Basil, The Letters (LCL) vol. 1. Cambridge (Mass.), 1926, 47-93. — *Allemande :* A. STEGMANN, BKV² 46 (1925) 25-42. — *Française :* Y. COURTONNE, op. cit.

Etudes : R. MELCHER, Der achte Brief des Basilius, ein Werk des Evagrius Ponticus (MBTh 1). Münster, 1923. — W. BOUSSET, Apophthegmata. Tübingen, 1923, 335-336. — Pour une lettre à Évagre, cf. F. REFOULÉ, La date de la lettre à Évagre (MG 46, 1101-1108) : RSR 49 (1961) 520-548 (écrite par Marcel d'Ancyre).

PALLADIUS

Le plus grand historien du monachisme égyptien est Palladius, le disciple d'Évagre le Pontique. Palladius naquit en Galatie dans les années 363-364 et, après une bonne formation classique, partit en 388 pour l'Égypte dans le but d'y rencontrer les ermites. Il passa une année à Alexandrie, puis le prêtre Isidore, qui lui avait donné la première introduction à la vie ascétique, le confia à l'ermite thébain Dorothée dans les Solitudes, à cinq milles de la cité, pour lui permettre de compléter une sorte de noviciat. Sa santé l'ayant empêché d'achever ses trois années, il partit en 390 pour la Nitrie et de là au Cellia, où il passa neuf ans, avec Macaire, puis avec Évagre, qui exerça sur lui une profonde influence. Malade derechef, les médecins lui conseillèrent de se transporter en Palestine à la recherche d'un meilleur climat. Vers 400, il fut consacré évêque d'Hélénopolis en Bithynie et s'engagea bientôt dans les controverses origénistes. En 405, il partit pour Rome plaider la cause

de saint Jean Chrysostome. L'année suivante, l'empereur Arcadius l'exila dans la Haute-Égypte. Lorsqu'il lui fut permis de revenir en 412-413, il devint évêque d'Aspuna en Galatie, et mourut peu avant le concile d'Éphèse (431).

Etudes : E. AMANN, Palladius : DTC 11 (1932) 1823-1830. — E. SCHWARTZ, Palladiana : ZNW 36 (1937) 161-204. — H. LECLERCQ, Palladius : DAL 13 (1937) 912-930. — K. HEUSSI et A. KURFESS, Palladios : PWK 18, 3 (1943) 203-207.

SES ÉCRITS

1. *L'Histoire Lausiaque.*

Son œuvre principale s'intitule l'*Histoire Lausiaque* (Λαυσιακόν), d'après le nom de Lausus, chambellan à la cour de Théodose II auquel il la dédia. Composée en 419-420, elle décrit la vie monastique en Égypte, Palestine, Syrie et Asie Mineure au cours du IVe siècle, et représente ainsi une source extrêmement importante pour l'histoire des débuts du monachisme. Palladius combine ses souvenirs personnels aux renseignements reçus d'autrui dans une série de biographies destinées à l'édification du lecteur. Le caractère très légendaire d'un grand nombre de ses récits n'est pas une raison suffisante pour mettre en doute sa bonne foi ou sous-estimer ses affirmations lorsqu'il rapporte ce qu'il a vu lui-même. Nulle part il ne cherche à faire l'apologie du monachisme, et il n'hésite pas à parler des apostasies et des faiblesses des moines. Il condamne l'orgueil et l'arrogance et déclare dans son introduction : « Boire du vin avec raison vaut mieux que boire de l'eau avec orgueil » (Prol., 10). On ne trouve pas trace dans son œuvre d'une théorie ascétique, mais seulement des faits et des histoires. Elle est écrite dans l'esprit d'Évagre le Pontique.

Si, pour le contenu, il a pu utiliser des sources écrites, il ne l'a certainement pas fait pour la forme. Son modèle littéraire le plus proche est la *Vita Antonii* de saint Athanase (cf. plus haut, p. 71), mais nous trouvons aussi des parallèles frappants dans les œuvres biographiques de la littérature hellénistique qui brossent le portrait du sage idéal avec toutes ses

vertus, et racontent de façon pittoresque les actions extraordinaires des philosophes.

L'*Histoire Lausiaque* fut bientôt traduite en latin, et un grand nombre de versions orientales suivirent. L'histoire du texte grec resta longtemps un puzzle, dans lequel l'abbé Butler parvint à mettre de l'ordre. Il prouva que l'*Histoire Lausiaque* avait, à une époque très ancienne, fusionné avec une *Histoire des Moines d'Égypte,* composée par un auteur inconnu vers 400 et d'un contenu analogue. Cette *Histoire* rapportait la visite d'un groupe de sept personnages aux ascètes égyptiens en 394-395, et pouvait, d'après C. Butler, être l'œuvre de l'archidiacre Timothée d'Alexandrie, tandis que F. Diekamp songe à Rufin qui, en tout cas, la traduisit en latin (ML 21, 387-462).

Editions : MG 34, 995-1260 (interpolée). — Meilleure éd. : C. BUTLER, The Lausiac History of Palladius. 2 vol. (TSt 6, 1-2). Cambridge, 1904. L'édition du texte grec de Butler (dans le vol. 2) laisse beaucoup à désirer, comme Draguet l'a prouvé. Anciennes versions latines : ML 74, 249-342 (*Paradisus Heraclidis*) et ML 74, 343-382. Pour les versions orientales, cf. BUTLER, vol. 1, 77-171. — Le texte latin de l'*Historia monachorum in Aegypto* se trouve dans ML 21, 387-462. Le texte grec a été publié par E. PREUSCHEN, Palladius und Rufinus. Giessen, 1897, 1-131. Cf. BUTLER, vol. 1, 268-276 pour les différentes recensions. Pour une nouv. éd. crit. de l'*Historia monachorum*, cf. A. J. FESTUGIÈRE, Historia monachorum in Aegypto. Édition crit. du texte grec. Bruxelles, 1961. Pour le fragment d'une version sogdienne de l'*Historia Lausiaca*, cf. O. HANSEN, Berliner Sogdische Texte II (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Geistes- und Sozialwissenschaftl. Klasse, 1954, nr. 15). Wiesbaden, 1955. Cf. E. BENVENISTE, Études sur quelques textes sogdiens chrétiens : JA 243 (1955) 316-332 (traduction française). — F. DIEKAMP, Analecta Patristica (Orientalia Christiana Analecta 117). Rome, 1938, 23-27. — F. X. MURPHY, Rufinus of Aquileia. His Life and Works. Washington, 1945, 175-179.

Traductions : Anglaise : W. K. L. CLARKE, The Lausiac History of Palladius (SPCK). Londres et New York, 1918. — *Française :* A. LUCOT, Palladius, Histoire Lausiaque. Texte grec, introduction et trad. Paris, 1912 (avec des amendements du texte de Butler). — *Allemandes :* S. KROTTENTHALER, Des Palladius von Helenopolis Leben der heiligen Väter BKV2 5). Kempten et Munich, 1912. — Traduction de l'*Historia monachorum* : T. Rufinus, Mönchsgeschichte. 2 vol. Vienna, 1927, 1930. — *Danoise :* H. F. JOHANNSEN, Skrifter om munke og helgener i Aegypten og Palaestina og Syrien, oversat. Copenhague, 1955.

Etudes : E. PREUSCHEN, Palladius und Rufinus. Ein Beitrag zur Quellen-

kunde des ältesten Mönchtums. Giessen, 1897. — C. H. TURNER, The Lausiac History of Palladius : JThSt 9 (1905) 321-355. — S. SCHIWIETZ, Das morgenländische Mönchtum I. Mayence, 1904, 80-90. — E. W. WATSON, Palladius and Egyptian Monasticism : ChQ 64 (1907) 105-128. — R. REITZENSTEIN, Historia monachorum und Historia Lausiaca. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker. Göttingen, 1916. — W. BOUSSET, Komposition und Charakter der Historia Lausiaca : NGWG (1917) 173-217. — C. BUTLER, Palladiana : JThSt 22 (1921) 21-35, 138-155, 222-238. — W. BOUSSET, Zur Komposition der Historia Lausiaca : ZNW 21 (1922) 81-98. — M. CHAINE, La double recension de l'Histoire Lausiaque dans la version copte : ROC 25 (1926) 232-275 (fragments coptes dans Codd. Vat. Borgia 59 et 64). — D. TABACHOVITZ, Ein paar lexikalische Bemerkungen zur Historia Lausiaca des Palladius : BZ 30 (1930) 228-231. — F. HALKIN, L'Histoire Lausiaque et les vies grecques de saint Pacôme : AB 48 (1930) 257-301. — H. HERGT, Die Traumoperation in der christlichen Asketik : Bayerische Blätter f. das Gymnasial-Schulwesen 71 (1935) 64-71 (ch. 29 sur la castration). — P. PEETERS, Une vie copte de saint Jean de Lycopolis : AB 54 (1936) 359-383 (sévère critique de l'exactitude de Palladius et de la défense de cette même exactitude par Butler). — W. TELFER, The Trustworthiness of Palladius : JThSt 38 (1937) 379-383 (fait écho à l'article de Peeters). — E. C. TAPPERT, A Greek Hagiological Manuscript in Philadelphia : TP 68 (1937) 264-276 (*Hist. Laus.* et *Apophthegmata*). — I. HAUSHERR, Aux origines de la mystique syrienne : Grégoire de Chypre ou Jean de Lycopolis ? : OCP 4 (1938) 497-520 (*Hist. Laus.*, ch. 35). — G. B. CALVI, La Storia Lausiaca di Palladio : Salesianum 1 (1939) 269-279; 2 (1940) 204-223; 3 (1941) 129-156. — S. MORENZ, Ein koptischer Diogenes. Griechischer Novellenstoff in ägyptischer Mönchserzählung : Zeitschrift f. ägyptische Sprache und Altertumskunde 77 (1941) 52-54 (*Hist. Laus.*, ch. 35). — S. LINNÉR, Syntaktische und lexikalische Studien zur Historia Lausiaca des Palladios. Diss. Upsala, 1943. — R. DRAGUET, Le chapitre de l'Histoire Lausiaque sur les Tabennésiotes dérive-t-il d'une source copte ? : Mus 57 (1944) 53-146 et 58 (1945) 15-96 (contre la fidélité du ch. 32); *idem*, L'inauthenticité du proemium de l'Histoire Lausiaque : Mus 59 (1946) 529-534; *idem*, L'Histoire Lausiaque, une œuvre écrite dans l'esprit d'Évagre : RHE (1946) 321-364, (1947) 5-49; *idem*, Une nouvelle source copte de Pallade : le ch. 8 (de l'Histoire Lausiaque) : Mus 60 (1947) 227-255 (la nouvelle source est Amoun). — F. X. MURPHY, Melania the Elder : A Biographical Note : Traditio 5 (1947) 59-77. — R. DRAGUET, Réminiscences de Pallade chez Cyrille de Scythopolis : RAM 25 (1949) 123-128, 213-218; *idem*, Un nouveau témoin du texte G. de l'Histoire Lausiaque : AB 67 (1949) 300-308 (Cod. Athèn. 281); *idem*, Butler et sa Lausiac History face à un ms. de l'édition 1e Wake 67 : Mus 63 (1950) 205-230 (Butler n'a pas prêté assez d'attention à un manuscrit de la Christ Church à Oxford); *idem*, Un texte G de l'Histoire Lausiaque dans le Laura 333 T 93 : RSR 40 (1952) 107-115 (important manuscrit du Mont Athos donnant un texte non métaphrastique). — E. HONIGMANN, Patristic Studies (ST 173). Cité du Vatican, 1953, 104-122 (*Hist. Laus.* et Héraclide de Nysse). — J. MUYLDERMANS, A propos d'un texte grec attribué à Jean de Lycopolis : RSR 43 (1955) 395-401 (*Hist. Laus.*, ch. 35, édit. du Cod. Athèn. B. N. 1050). — A. J. FESTUGIÈRE, Le problème littéraire de l'Historia Monachorum : Hermes 83 (1955) 257-284 (trois recensions grecques). — D. J. CHITTY, Dom Cuthbert Butler and the Lausiac History : JThSt N. S. 6 (1955) 102-110 (défense de l'édition de Butler contre Draguet). — R. DRAGUET, Butleriana : Une mauvaise cause et son malchanceux avocat : Mus 68 (1955) 238-258 (réfutation de Chitty). — R. T. MEYER, Lexical Problems in Palladius' Historia Lausiaca : PS I (TU 63). Berlin, 1957, 44-52. — A. et Cl. GUILLAUMONT, Démon : DSp 3 (1957) 189-212.

2. *Dialogus de vita S. Johannis.*

Vers 408, pendant son exil à Syène, Palladius composa le célèbre *Dialogue sur la vie de saint Jean Chrysostome*, la source biographique la plus importante pour les dernières années du saint. Prenant pour modèle le *Phédon* de Platon, Palladius rapporte un dialogue fictif entre un évêque oriental et le diacre romain Théodore, à Rome en 407 ou 408, peu après la mort de Chrysostome. Cet ouvrage est avant tout la défense du grand patriarche de Constantinople contre le pamphlet diffamatoire de Théophile, le patriarche d'Alexandrie, son pire ennemi (cf. plus haut, p. 157). Ce pamphlet a disparu, mais il est possible d'en reconstituer les accusations à partir de notre dialogue.

Editions : MG 47, 5-82. — Meilleure éd. : P. R. COLEMAN-NORTON, Palladii Dialogus de vita sancti Johannis Chrysostomi. Edited with revised text. Cambridge (Mass.), 1928.

Traductions : Anglaise : H. MOORE, The Dialogue of Palladius concerning the Life of Chrysostom (SPCK). New York et Londres, 1921.

Etudes : P. UBALDI, Appunti sul Dialogo storico di Palladio : Memorie della R. Accademia delle Scienze di Torino. Ser. II, tom. 56 (1906) 217-296 (Le Phédon de Platon et le Dialogue). — E. C. BUTLER, Authorship of the Dialogus de vita Chrysostomi : Χρυσοστομικά, Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo I. Rome, 1908, 35-46. — F. AENGENVOORT, Der Dialog des Palladius über das Leben des hl. Johannes Chrysostomus : Progr. des Collegium Augustinianum zu Gaesdonck, 1913. — E. C. BUTLER, The Dialogus de Vita Chrysostomi and the Historia Lausiaca : JThSt 22 (1921) 138-155. — L. FRUECHTEL, Zur Johannes Chrysostomus-Vita des Palladios von Helenopolis : PhW (1942) 621-623. — C. BAUR, Wo wurde der dem Palladius von Helenopolis zugeschriebene

Dialog über das Leben des hl. Johannes Chrysostomus verfasst? : ZkTh 71 (1949) 466-468. — E. Honigmann, The Lost End of Menander's Epitrepontes : BAB 46, 2. Bruxelles, 1950, 3-43 (citation de Ménandre dans le Dialogue). — J. Dumortier, La valeur historique du Dialogue de Palladius et la chronologie de saint Jean Chrysostome : MSR 7 (1951) 51-56.

3. *Sur le peuple de l'Inde et les Brahmanes.*

Le petit traité Περὶ τῶν τῆς Ἰνδίας ἐθνῶν καὶ τῶν βραχμάνων, conservé sous le nom de Palladius, comprend quatre parties, dont seule la première paraît lui appartenir. On y lit les exploits d'un savant égyptien voyageant en Inde. La seconde et la troisième partie sont peut-être l'œuvre de l'historien Arrien, et la quatrième d'un auteur chrétien inconnu. La seconde et la quatrième contiennent un discours de Dadamis, et la troisième relate une rencontre entre Alexandre le Grand et les Brahmanes. Le texte complet se trouve dans le manuscrit A du *Roman d'Alexandre, Codex Paris. Gr.* 1711, et dans une traduction latine attribuée à saint Ambroise.

Editions : C. Müller, Pseudo-Callisthenes III 7-16, dans : F. Dübner, Opera Arriani. Paris, 1846, 102-120. — Version latine : F. Pfister, Kleine Texte zum Alexanderroman. Heidelberg, 1910, 1-5. — Nouv. éd. crit. : J. D. M. Derrett, Palladius, De vita Bragmanorum narratio, alias Palladii De gentibus Indiae et Bragmanibus commonitorii necnon Arriani opusculi versio ornatior : Classica et Mediaevalia 21 (1960) 100-135.

Études : W. Kroll, PWK 10 (1919) 1720-1721. — L. Fruechtel, Παλλαδίου περὶ τῶς τῆς Ἰνδίας ἐθνῶν καὶ τῶν Βραχμάνων. Diss. Erlangen, 1920. — P. R. Coleman-Norton, The Authorship of the Epistola de Indicis Gentibus et de Bragmantibus : CPh 21 (1926) 154-160. — A. Wilmart, Les textes latins de la lettre de Palladius sur les mœurs des Brahmanes : RB 45 (1933) 29-42. — F. Pfister, Das Nachleben der Ueberlieferung von Alexander und den Brahmanen : Hermes 76 (1941) 143-169. — R. Desmed, Pseudo-Palladius, Les peuples de l'Inde et les brahmanes. Thèse de lic. Université de Bruxelles, 1949. — F. Pfister, Alexander der Grosse in den Offenbarungen der Griechen, Juden, Mohammedanern und Christen. Berlin, 1956. — G. Cary, The Medieval Alexander. Cambridge (Mass.), 1956, 12-13. — P. Photiades, Les diatribes cyniques du papyrus de Genève 271, leurs traductions et élaborations successives : Museum Helveticum 16 (1959) 116-139 (dialogue entre Alexandre et le brahmane Dandamis, l'original du texte interpolé dans le Pseudo-Callistène). — J. D. M. Derrett, The History of « Palladius on the Races of India and the Brahmans » : Classica et Mediaevalia 21 (1960) 64-99 (histoire de la tradition du texte et des versions).

ISIDORE DE PÉLUSE

On croit généralement qu'Isidore, originaire d'Alexandrie et mort vers 435, fut abbé d'un monastère dans les montagnes voisines de Péluse en Égypte, mais de récentes recherches ont prouvé qu'on n'avait aucune raison d'en faire le chef d'une communauté cénobitique. Sévère d'Antioche, notre source la plus ancienne à son sujet, ne nous le présente jamais avec cette qualité. Il l'appelle « un prêtre correct dans la foi, plein de sagesse divine et de science biblique », et note avoir vu une lettre d'un ascète le saluant comme « le vénérable prêtre Isidore, l'autel du Christ, le vase au service des Églises, le trésor de la Sainte Écriture ». Ainsi le plus ancien document, qui date pratiquement du vivant d'Isidore, ne souffle mot de son titre d'abbé. D'autre part, les deux mille lettres que nous conservons de lui n'apportent rien qui justifie pareille affirmation. Nous en entendons parler pour la première fois dans les *Apophtegmata Patrum*, qui introduisent six de ses sentences par la formule « l'*abbé* Isidore a dit », mais ici cette désignation n'implique pas la présidence d'une communauté ; elle équivaut simplement au titre de « Père du désert » ou de « Père des moines », c'est-à-dire d'ermite instruisant d'autres moines dans la vie spirituelle. Il convient de noter aussi que les listes officielles des saints de l'Église grecque, le *Menologium* de Basile II et le *Synaxarium ecclesiae Constant.*, n'appellent pas Isidore abbé. Il fut désigné ainsi pour la première fois au VIe siècle par le diacre romain Rusticus, qui fit une collection de quarante-neuf lettres d'Isidore, les traduisit en latin et les joignit aux *Actes* du Concile d'Éphèse. C'est là, dans le pompeux en-tête de la première lettre, qu'il est appelé *doctor ecclesiae* et *abbas monasterii circa Pelusium*, mais ce témoignage reste incertain.

En somme, Isidore était prêtre de Péluse, renommé pour sa piété et sa science de la Sainte Écriture, comme l'atteste Sévère. Ses lettres prouvent qu'il menait la vie monastique et jouissait parmi les ascètes d'une réputation permettant de l'appeler « Père des moines », mais non « chef d'un monastère » ou

abbé d'un *coenobium*. Éphrem, le patriarche d'Antioche, nous apprend qu'il naquit à Alexandrie, mais nous ne savons pas à quelle date, probablement vers 360. Il fut, d'après Nicéphore Callistus (*Hist. eccl.*, 14, 53), élève de saint Jean Chrysostome, mais rien ne permet de prendre cette affirmation à la lettre, car sa correspondance ne révèle pas de relations personnelles aussi étroites entre eux, malgré les louanges enflammées qu'il prodigue en plusieurs circonstances (*Ep.* 1, 152, 156) au grand évêque et prédicateur. Photius (*Ep.* 2, 44) le mentionne parmi les anciens maîtres chrétiens de l'épistolographie avec Basile le Grand et Grégoire de Nazianze, et le présente comme un modèle, non seulement de vie sacerdotale et ascétique, mais encore de style et de phraséologie.

SES LETTRES

La correspondance d'Isidore de Péluse prouve la personnalité remarquable de son auteur, sa formation classique et son érudition théologique. S'il puise surtout à l'Écriture, il connaît aussi les premiers écrivains chrétiens, et plusieurs de ses lettres font des emprunts presque littéraux à Clément d'Alexandrie, comme l'a montré Fruechtel. Isidore estime que les sciences profanes elles-mêmes ont une grande valeur lorsqu'elles sont rehaussées par la vérité divine (3, 65), et que les chrétiens devraient aller butiner sur les écrits des philosophes païens (2, 3). Démosthène, Platon, Aristote et Homère ont ses préférences, et les citations qu'il donne de certains d'entre eux, de Démosthène par exemple, sont si nombreuses qu'elles peuvent servir de base à des études textuelles. A cette vaste érudition, il joint un très vif intérêt pour tout ce qui touche au monde et à l'Église, à la hiérarchie et au laïcat, au gouvernement séculier et ecclésiastique, à la morale et au dogme. Sans peur et sans flatterie, il ose juger empereurs et évêques, mettre en garde et conseiller grands et petits.

Sa correspondance couvre une période de quatre décades, de 393 à 433, et touche une grande variété de personnes et de sujets. Il est dommage que l'édition courante soit particulièrement médiocre. Publiée à Paris en 1638 et réimprimée par

Migne (MG 78), elle compte deux mille douze lettres disposées en cinq livres, mais ce partage n'est justifié ni par le contenu ni par les manuscrits. C. H. Turner et K. Lake ont attiré l'attention sur le Codex B *a* 1 de Grottaferrata, le plus ancien et le plus important manuscrit des lettres d'Isidore, qui n'a pas encore été collationné. Les éditions actuelles s'appuient toutes sur la collection des deux mille lettres préparée entre 450 et 550 au monastère Acémète de Constantinople. Facundus, l'évêque d'Hermiane, mentionna ce *Corpus Isidorianum* dans son traité *Pro defensione trium capitulorum* (ML 67, 573), composé entre 546 et 548, et dix-huit ans plus tard le diacre romain Rusticus y eut accès par une voie indépendante (*Acta Concil. œcum.*, éd. Schwartz, 1, 4, 1, 25). Ce dernier observe que la collection comprenait quatre codices, contenant chacun cinq cents épîtres. Les deux mille douze lettres de Migne incluent au moins dix-neuf doublets. Il serait déraisonnable de ne pas supposer que ce chiffre de deux mille résulte d'une sélection opérée délibérément par les Acémètes afin d'obtenir un chiffre rond. En effet, Sévère d'Antioche parle de « presque trois mille » (CSCO Scriptores Syri, ser. 4, t. 6, éd. Lebon, 182-183), chiffre que confirme le Lexicon de Suidas (2, 668). Une nouvelle édition critique, basée sur le manuscrit de Grottaferrata, n'apporterait pas seulement un texte très amélioré, mais rétablirait l'ordre original des lettres.

Ces deux mille épîtres, quoi qu'il en soit, font de la correspondance d'Isidore un fait unique dans la période patristique. La forme illustre le principe de leur auteur : une élégance sans affectation (*Ep.* 5, 133), et le contenu se rapporte à des sujets théologiques aussi bien que profanes. Citons pour ces derniers les lettres qu'il adressa aux autorités de l'État en faveur de la cité de Péluse (2, 25 ; cf. 1, 175), à Quirinius préfet de l'Égypte pour lui reprocher son usage de la force, à l'empereur Théodose II, pour l'exhorter à se montrer aimable et généreux, puisque ce sont les nobles vertus du législateur (1, 35).

La plupart traitent de questions exégétiques. Isidore suit la méthode historique et grammaticale de l'école d'Antioche (cf. vol. II, p. 146, etc.) et rejette l'allégorisme (4, 117). Il condamne la recherche des figures du Christ en n'importe quel lieu de l'Ancien Testament, car cette pratique ne peut

qu'encourager les païens et les hérétiques à contester les véritables passages messianiques (2, 195; cf. 2, 63; 3, 339). L'Ancien Testament est un mélange d'histoire et de prophétie, choses qu'il ne faut pas confondre (2, 63; 4, 203). Isidore admet les interprétations allégoriques lorsqu'elles ne servent qu'un but d'édification. Parmi les lettres exégétiques, plus de soixante sont consacrées aux épîtres pauliniennes.

Un grand nombre traitent de sujets ascétiques et moraux, des règles les plus simples de la morale aux principes les plus élevés de la perfection, et révèlent la profondeur de la sagesse et de l'honnêteté de leur auteur. Isidore fonde le royaume de Dieu sur la pauvreté volontaire et l'abstinence (1, 129), mais il exige d'abord l'obéissance à tous les commandements et la pratique de toutes les vertus (1, 287). L'ascétisme ne suffit pas (1, 129); l'essentiel est l'esprit : « Tu n'es pas, dit-il, un ascète parfait si tu as la nourriture, la boisson et la couche de saint Jean-Baptiste; si tu veux atteindre la perfection, tu dois avoir son esprit » (1, 162). Si la virginité surpasse la vie conjugale autant que le ciel surpasse la terre ou l'âme le corps (4, 192), elle est cependant vaine sans l'amour de notre prochain ou sans l'humilité (1, 286). Tels sont les principes qu'il ne se lasse pas de rappeler aux moines, prêtres et évêques qui ne vivent pas à la hauteur de leur vocation.

ASPECTS THÉOLOGIQUES

Les lettres où Isidore aborde les sujets dogmatiques présentent un très grand intérêt. Maintes fois il défend la christologie de l'Église contre les différentes hérésies, et avant tout la divinité du Christ contre les ariens qu'il réfute par une interprétation littérale très soignée de la Sainte Écriture. Les ariens représentent à ses yeux les ennemis les plus redoutables de tous, et il estime que son devoir principal de théologien est de les anéantir (1, 389). Son analyse exacte des textes bibliques (3, 335; 1, 353; 3, 334; 3, 31; 1, 67; 3, 166; 4, 142; 1, 139; 4, 166), son usage de la philologie pour en établir le sens, et sa méthode scientifique d'exégèse, montrent une fois de plus l'influence de l'école d'Antioche. Il emploie constamment le

terme *homoousios* ou le dérivé *homoousiotes* (1, 67, 422; 3, 18, 31, 112, 334, 335; 4, 99, 142), et se réfère explicitement au concile de Nicée dans sa lettre 4, 99 : « On doit suivre le saint synode qui s'est réuni à Nicée, sans y ajouter ni retrancher quoi que ce soit, car empli de l'Esprit de Dieu, il a enseigné la vérité. »

D'autre part, il défend la réalité de l'humanité du Christ contre les manichéens (1, 102; 2, 133) : « Le Seigneur a choisi sa mère dans la postérité d'Abraham et en a reçu la chair. Il s'est donc fait homme en vérité, en tout semblable à nous, à part le péché » (1, 264). Huit lettres au moins sont adressées à Cyrille d'Alexandrie : 1, 310, 323, 324, 370; 2, 127; 3, 306; 5, 79, 268. Dans l'une d'elles (1, 310) il n'hésite pas à reprocher au patriarche d'Alexandrie sa conduite à Éphèse :

> Si la sympathie ne voit pas distinctement, l'antiphatie ne voit rien du tout. Si donc vous voulez vous libérer de ces deux sortes d'aveuglement, ne vous laissez pas aller à de violentes négations, mais soumettez toutes les accusations portées contre vous à un juste jugement. Dieu lui-même, qui connaît toutes choses, a daigné descendre pour entendre la plainte de Sodome, nous enseignant par là à considérer les choses de près et à bien les peser. Beaucoup de ceux qui s'assemblèrent à Éphèse parlent de vous avec ironie, comme d'un homme porté à poursuivre ses animosités personnelles, et non comme d'un homme ayant à cœur la cause de Jésus-Christ.

Cet avertissement ne l'empêche pas de recommander à Cyrille, dans une autre lettre (1, 324), de ne pas sacrifier un iota de sa doctrine. Il demande aussi à l'empereur Théodose de mettre fin à l'intrusion des officiers de cour qui tentèrent d'assumer à Éphèse l'autorité judiciaire en matière de foi (1, 311).

Au sujet de l'union hypostatique, Isidore rejette à la fois le mélange et la séparation des deux natures dans le Christ. Il met en garde le lecteur Timothée contre les manichéens qui n'enseignent qu'une seule nature dans le Christ (1, 102), et il parle clairement de δύο φύσεις et de ἓν πρόσωπον καὶ μία ὑπόσ-

τασις (1, 23, 303, 323, 405), anticipant ainsi d'une certaine manière la définition de Chalcédoine.

ÉCRITS PERDUS

Isidore mentionne occasionnellement dans ses lettres deux traités dont il est l'auteur. Deux fois (2, 137 et 228) il se réfère à un traité *Contre les Grecs* (Λόγος πρὸς Ἕλληνας) et une fois (3, 253) à un écrit *Sur la non-existence du Destin* (Λογίδιον περὶ τοῦ μὴ εἶναι εἱμαρμένην). Il semble que le premier correspondait à une épître disparue, et l'autre à la longue missive au sophiste Harpocras (3, 154).

Editions : MG 78. Pour les 19 doublets, voir : C. Baur, Duplikate in Migne's Patrologia Graeca : ThQ 100 (1919) 252-254. Une ancienne version latine de quarante-neuf lettres, conservée dans le *Synodicon adversus tragoediam Irenaei*, a été éditée à partir d'un manuscrit du Vatican et d'un manuscrit du Mont Cassin par R. Aigrain, Quarante-neuf lettres de saint Isidore de Péluse, édition critique de l'ancienne version latine contenue dans deux manuscrits du Concile d'Éphèse. Paris, 1911, et de nouveau par E. Schwartz, ACO I, 4 (1922-1923) 9-25.

Etudes : Générales : D. S. Balanos, Ἰσίδωρος ὁ Πηλουσιώτης. Athènes, 1922. — G. Bareille, Isidore de Péluse : DTC 8 (1924) 94-97.

Spéciales : P. B. Glueck, Isidori Pelusiotae Summa doctrinae moralis. Würzburg, 1848. — L. Bober, De arte hermeneutica S. Isidori Pelusiotae. Cracow, 1878. — E. Bouvy, De S. Isidoro Pelusiota libri tres. Nîmes, 1884. — E. Bouvy, Saint Jean Chrysostome et saint Isidore de Péluse : EO 1 (1897-1898) 190-201. — V. Lundström, De Isidori Pelusiotae epistolis recensendis praelusiones : Eranos 2 (1897) 67-80 (donne un nouveau texte de trois lettres basé sur de nouveaux manuscrits) : (*Ep.* 2, 212; 1, 1-2). — G. Mercati, Due supposte lettere di Dionigi Alessandrino : Note di letteratura biblica e cristiana antica (ST 5). Rome, 1901, 82-86 (*Ep.* 1, 39 et 3, 219). — N. Capo, De Isidori Pelusiotae Epist. locis ad antiquitatem pertinentibus : Bess 6 (1901-1902) 342-363; *idem*, De S. Isidori Pelusiotae epistolarum recensione ac numero quaestio : SIF 9 (1901) 449-466; cf. C. Baur, ThQ 100 (1919) 254. — C. H. Turner, The Letters of Isidore of Pelusium : JThSt 6 (1905) 70-86 (important pour la tradition textuelle). — K. Lake, Further Notes on the MSS of Isidore of Pelusium : JThSt 6 (1905) 270-282. — J. L. Sicking, Isidorus van Pelusium : De Katholiek 130 (1906) 109-129 (considère de nombreuses lettres comme apocryphes). — E. Lyon, Le droit chez Isidore de Péluse : Études d'histoire juridique offertes à P. F. Girard. Paris, 1913, vol. 2, 209-222. — L. Bayer, Isidors von Pelusium klassische Bildung (FLDG 13, 2). Paderborn, 1915. — Joasaph, Saint Isidore de Péluse, commentateur de la Sainte Écriture (en Russe) : Bogoslovskij Vrem. 1 (1915) 535-561, 727-834. — E. Fehrle, Satzschluss und Rhythmus bei Isidor von Pelusion : BZ 24 (1924) 315-319. — A. N. Diamantopulos, Ἰσίδωρος ὁ Πηλουσιώτης : NS 18 (1925-1926) 99-115, 288-303. — G. Redl, Isidor von Pelusion als Sophist : ZKG 47 (1928) 325-332. — H. Grégoire, Les sauterelles de saint Jean Baptiste : Byz 5 (1929-1930) 109-128 (*Ep.* 1, 132 : MG 78, 269). — A. J. Phytrakes, Οἱ πολιτικοὶ καὶ ἐκκλησιαστικοὶ ἄρχοντες κατὰ Ἰσίδωρον τὸν Πηλουσιώτην. Mytilène, 1936. — L. Fruechtel, Isidoros von Pelusion als Benützer des Clemens Alexandrinus und anderer Quellen : Berliner PhW 58 (1938) 61-64; *idem*, Neue Quellennachweise zu Isidoros von Pelusion : Berliner PhW 58 (1938) 764-768. — F. La Cava, Una lettera di sant' Isidoro Pelusiota. Nuove considerazioni sullo scopo delle parabole : DTP 39 (1936) 529-533 (*Ep.* 2, 270). — B. Altaner, Hat Isidoros von Pelusion einen Λόγος πρὸς Ἕλληνας und einen Λόγος περὶ τοῦ μὴ εἶναι εἱμαρμένην verfasst ? : BZ 42 (1942) 91-100. — R. Gröhl, Gedanken des hl. Isidor von Pelusium über das Priestertum : Haec loquere et exhortare 38 (1944) 187-189. — A. Schmid, Die Christologie Isidors von Pelusium (Paradosis 2). Fribourg, 1948. — E. Demougeot, Quelques témoignages de sympathie d'Orientaux envers saint Jean Chrysostome exilé : Atti dello VIII[e] Congresso intern. di Studi Bizantini I. Palermo, 1951, 44-54. — S. Y. Rudberg, Codex Upsaliensis Graecus 5 : Eranos 50 (1952) 60-70 (contenant des fragments inédits jusque-là). — M. Smith, The manuscript tradition of Isidore of Pelusium : HThR 47 (1954) 205-210. — C. Astruc, Miscellanea Graeca, dans un recueil provenant de Charles de Montchal : Scriptorium 8 (1954) 293-296 (Cod. Paris B. N. Lat. 3282 contenant des extraits grecs en partie inédits). — J. Darrouzès, Un recueil épistolaire byzantin, le manuscrit de Patmos 706 : REB 14 (1956) 87-121 (contenant plusieurs lettres d'Isidore). — G. J. Bartelink, Θεοκάπηλος et les synonymes chez Isidore de Péluse : VC 12 (1958) 227-231. — R. Devreesse, Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (ST 201). Città del Vaticano, 1959, 179 (Genèse, Exode, Lev., Deut., Rois). — U. Riedinger, Neue Hypotyposen-Fragmente bei Pseud. Caesarius und Isidor von Pelusium : ZNW 51 (1960) 154-196.

CHENOUTE D'ATRIPE

Après Pacôme, Chenoute est le plus grand représentant du cénobitisme égyptien. Abbé du célèbre Monastère Blanc d'Atripe dans le désert de Thèbes, il gouverna pendant quatre-vingt-trois ans (383-466), 2200 moines et 1800 moniales, comme nous l'apprend Bésa, son disciple et successeur. Malgré son caractère irascible et passionné, il se montra un organisateur remarquable et fit prospérer ses communautés. Dans sa Règle,

il n'hésita pas à s'écarter des prescriptions de Pacôme, car elle mentionne explicitement une profession monastique écrite, que doivent signer les moines, et la permission de se retirer dans le désert après plusieurs années de vie cénobitique, sans couper complètement les relations avec le monastère. Chenoute accompagna Cyrille d'Alexandrie au concile d'Éphèse en 431, et mourut à l'âge de cent dix-huit ans. Des biographies coptes, arabes et syriaques exaltent sa personne et ses œuvres. La plus ancienne est celle de son disciple Bésa, qui servit de source à toutes les autres.

Chenoute est le plus grand auteur chrétien de langue copte, et laissa, au dire de Bésa, une quantité de lettres et de sermons. La plupart des lettres sont adressées à des moines et à des moniales et traitent de questions monastiques; d'autres combattent les païens et les hérétiques. Ses sermons sont ardents et de caractère particulièrement eschatologique. On lui attribue encore plusieurs apocalypses et visions. Certaines de ses œuvres sont conservées dans des versions éthiopiennes, arabes et syriaques. Il a été très difficile jusqu'ici de faire le partage entre les écrits authentiques et apocryphes.

Editions : J. Leipoldt et W. E. Crum, Sinuthii archimandritae vita et opera omnia : CSCO 41 (Copte 1). Louvain, 1906; CSCO 42 (Copte 2) 1908; CSCO 73 (Copte 5) 1913. — E. Amélineau, Œuvres de Chenoudi. Texte copte et traduction française, 2 vol. Paris, 1907, 1911 (cette éd. crit. est beaucoup moins sûre que celle de Leipoldt); cf. la recension critique de F. Nau, ROC 12 (1907) 313-328). Édition séparée : P. Du Bourget, Entretien de Chenoute sur les problèmes de discipline ecclésiastique et de cosmologie : Bull. Inst. français d'archéol. orient. 57 (1958) 99-104 (éd. crit. d'une discussion du quatrième livre des *Discussions et Lettres*, de Chenoute).

Traductions : Latine : H. Wiesmann, Sinuthii archimandritae vita et opera omnia : CSCO 96 (Copte 8, traduction de CSCO 42). Louvain, 1931; CSCO 108 (Copte 12, traduction de CSCO 73), 1936, réimprimé en 1952; CSCO 129 (traduction de CSCO 41), 1951. — *Française :* E. Amélineau, op. cit.

Etudes : J. Leipoldt, Schenute von Atripe und die Entstehung des national-ägyptischen Mönchtums (TU 25, 1). Leipzig, 1903; *idem*, Geschichte der christlichen Literaturen des Orients (Die Literaturen des Ostens in Einzeldarstellungen 7, 2). Leipzig, 1907, 146-153. — W. E. Crum, Inscriptions from Shenoute's Monastery : JThSt 5 (1904) 552-569. — J. F. Bethune-Baker, The Date of the Death of Nestorius : JThSt 9 (1908) 601-605 (date de la mort de Chenoute : 466). — E. Tisserant, Étude sur une traduction arabe d'un sermon de Chenoudi : ROC 13 (1908) 81-89 (sermon sur la pénitence). — A. Grohmann, Die im Aethiopischen, Arabischen und Koptischen erhaltenen Visionen Apa Schenutes von Atripe : ZDMG 67 (1913) 187-267; 68 (1914) 1-16 (édition et traduction allemande). — O. H. E. Burmester, The Homilies or Exhortations of the Holy Week Lectionary : Mus 45 (1932) 21-70 (dix homélies bohaïriques, édition et traduction anglaise). — L. T. Lefort, Un passage obscur des hymnes à Chenoute : Orientalia 4 (1935) 411-415; *idem*, Athanase, Ambroise et Chenoute : « Sur la virginité » : Mus 48 (1935) 55-74 (montre que Chenoute a utilisé comme source Athanase, cf. plus haut p. 80). — D. P. Buckle, A Noteworthy Sahidic Variant in a Shenoute Homily in the John Rylands Library : BJR 20 (1936) 383-384. — G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I (ST 118). Cité du Vatican, 1944, 461-464. — A. van Lantschoot, A propos du Physiologus : Coptic Studies in honor of W. E. Crum. Boston, 1950, 339-363 (doute que Chenoute ait fait des emprunts au Physiologus). — D. G. Müller, Die alte koptische Predigt. Versuch eines Ueberblicks. Diss. Heidelberg, 1953. Publié en 1954. Cf. ThLZ 79 (1954) 122-123; *idem*, Einige Bemerkungen zur « ars praedicandi » der alten koptischen Kirche : Mus 67 (1954) 231-270. — S. Morenz, Mitteilungen des Instituts für Orientforschung 1 (1953) 250-255. — L. T. Lefort, La chasse aux reliques des martyrs en Égypte au IVe siècle : NC 6 (1954) 225-230 (traduction française d'une catéchèse de Chenoute contre la superstition). — K. H. Kuhn, The Observance of the « Two Weeks » in Shenoute's Writings : SP II (TU 64). Berlin, 1957, 427-434. — U. Treu, Aristophanes bei Schenute : Phil 101 (1957) 325-328.

La Vie de Chenoute par Besa se trouve dans l'édition de Leipoldt CSCO 41 (Copte 1), traduction latine de H. Wiesmann, CSCO 129. Pour les autres écrits de Besa, voir l'édition de K. H. Kuhn, Letters and Sermons of Besa : CSCO 157 (1956), texte copte, CSCO 158 (1956), traduction anglaise. Traduction allemande d'une de ses lettres, rappelant à ses moines le vœu de pauvreté : W. Erichsen, Ein Sendbrief eines ägyptischen Klostervorstehers : Jahrbuch für das Bistum Mainz 5 (1950) 310-313. Cf. K. H. Kuhn, Besa's Letters and Sermons : Mus 66 (1953) 225-243; *idem*, A Fifth-Century Egyptian Abbot : JThSt 5 (1954) 36-48 (Besa et son cadre), 174-187 (Vie monastique à l'époque de Besa); 6 (1955) 35-48 (Christianisme de Besa); *idem*, Pseudo-Shenoute on Christian Behaviour : Mus 71 (1958) 359-380.

LES APOPHTEGMATA PATRUM

Il n'existe aucun livre qui donne une meilleure idée de l'esprit du monachisme égyptien, que la collection anonyme de

maximes spirituelles, connues sous le nom d'*Apophtegmata Patrum* ou *Sentences des Pères*. Compilée sans doute vers la fin du Ve siècle, elle contient des propos (λόγοι) des plus célèbres abbés ou solitaires du désert égyptien et des anecdotes sur leurs miracles et leurs vertus (ἔργα). Avant d'être rédigés en grec, les *Apophtegmata* durent exister à l'état de tradition orale copte. Au VIe siècle, probablement, cette anthologie fut disposée selon l'ordre alphabétique des personnes dont les propos et les gestes étaient rapportés. Ainsi débute-t-elle par l'abbé Antoine et s'achève-t-elle par l'abbé Or. Les *Apophtegmata* sont conservés dans un certain nombre de rédactions et de traductions postérieures. Ils brossent un tableau très pittoresque de la vie monastique dans la vallée du Natron, et représentent une source infiniment précieuse pour l'histoire de la religion et de la civilisation.

Les *Verba seniorum*, contenus dans les livres III, V, VI et VII des grandes *Vitae Patrum* (ML 73-74), publiées en 1615 par le jésuite Rosweyde, représentent une version latine de quatre collections différentes d'*Apophtegmata*, toutes composées à l'origine en grec et reliées aux précédentes. Cette traduction est probablement l'œuvre du diacre romain et futur pape Pélage Ier (556-561), du sous-diacre et futur pape également Jean III (561-574), du diacre Paschase et de l'abbé Martin de Dumio. Zoëga en a publié une version copte, et les méchitaristes de S. Lazzaro de Venise une version arménienne. Il existe aussi plusieurs versions syriaques.

Editions : Texte grec de l'anthologie alphabétique tirée du Codex Regius 2466 : Edition princeps : J. B. COTELIER, Ecclesiae Graecae monumenta I (1677) 338-712, réimprimée MG 65, 71-440. Cette collection a été augmentée des 400 Apophtegmata anonymes du Codex Coislinianus 126 publiés par F. NAU, Histoires des solitaires égyptiens : ROC 12 (1907) 43-47 comprenant Ap. 1-37; ROC 12 (1907) 171-189 comprenant Ap. 38-62; ROC 12 (1907) 393-413 comprenant Ap. 63-132; ROC 13 (1908) 47-66 comprenant Ap. 133-174; ROC 13 (1908) 266-297 comprenant Ap. 175-215; ROC 14 (1909) 357-379 comprenant Ap. 216-297; ROC 17 (1912) 204-211 comprenant Ap. 298-334; ROC 17 (1912) 294-301 comprenant Ap. 335-358; ROC 18 (1913) 137-146 comprenant Ap. 359-400. Après Ap. 132 il faudrait insérer le chapitre que F. Nau a publié dans son article : Le chapitre Περὶ ἀναχωρητῶν ἁγίων et les sources de la Vie de saint Paul de Thèbes : ROC 10 (1905) 387-417 (texte 409-414). — On trouvera des textes supplémentaires dans : PO 8, 164-183. De nouveaux Apophtegmata ont été

découverts par E. C. TAPPERT, A Greek Hagiological Manuscript in Philadelphia : TP 68 (1937) 264-276.

Verba seniorum : Le texte latin de quatre collections différentes d'Apophtegmata dans ML 73, 855-1022 (traduits par Pélage et Jean); 73, 1025-1062 (traduits par Paschase); 74, 381-394 (traduits par Martin de Dumio); 73, 739-810 (Pseudo-Rufin). Addition à la collection de Rosweyde : A. WILMART, Le recueil latin des Apophtegmes : RB 34 (1922) 185-198.

Collection syriaque : P. BEDJAN, Acta Martyrum et Sanctorum VII. Paris, 1897. — E. A. W. BUDGE, The Book of Paradise II. London, 1904.

Collection copte : G. Zoëga, Catalog. cod. Cop. Rome, 1910.

Collection arménienne : Les écrits des saints Pères et leurs vies (en arménien). Venise, 1855, vol. I, 413-722; vol. II, 1-504 : Sentences et histoires des saints Pères.

Traductions : Anglaises : Verba seniorum : H. WADDELL, The Desert Fathers. Translated from the Latin with an introduction. London, 1936 (sélection de la seconde édition du texte latin de Rosweyde, imprimé en 1628). — O. CHADWICK, Western Asceticism. Selected Texts. The Sayings of the Fathers (LCC 12). London and Philadelphia, 1958. — Collection syriaque : E. A. W. BUDGE, The Book of Paradise II. London, 1904 (avec texte syriaque). Traduction séparée : E. A. W. BUDGE. The Paradise of the Fathers II. London, 1907; *idem*, The Wit and Wisdom of the Christian Fathers of Egypt of the Apophtegma Patrum by 'Anân îshô of Bêth 'Abhê. Oxford, 1934 (Apophtegma seulement). — *Françaises : Verba seniorum :* M. ARNAULD D'ANDILLY. Les Vies des saints Pères des déserts et de quelques saintes écrites par les Père de l'Église et autres auteurs ecclésiastiques. Bruxelles, 1694. Morceaux choisis : R. DRAGUET, Les Pères du désert. Paris, 1949, 203-228. — F. NAU, ROC 12 (1907) 43-47, 171-189, 393-413; 13 (1908) 47-66, 266-297. — *Hollandaise :* H. ROSWEYDE, 't Vadersboeck. 't Leven en de spreucken der Vaderen. Bruges, 1699.

Etudes : Générales : L'ouvrage de base indispensable est : W. BOUSSET, Apophtegmata. Tübingen, 1923, 1-208 (Untersuchungen über Textüberlieferung und Charakter der Apophtegmata). — F. CAVALLERA, Apophtegmes : DSp 1 (1937) 765-770. — P. DE LABRIOLLE, Apophtegmata : RACh 1 (1942) 545-550.

Spéciales : C. BUTLER, The Lausiac History of Palladius. Cambridge, 1898, 208-214. — M. CHAINE, Le texte original des Apophtegmes des Pères : Université Saint-Joseph, Beyrouth (Syrie). Mélanges de la Faculté Orientale, t. 5, 2 (1912) 541-569. — F. NAU, Notes sur le texte original des Apophtegmes des Pères : ROC 18 (1913) 208, etc. — G. GRAF, Arabische Apophtegmen-Sammlung : OC N. S. 5 (1915) 314-318. — T. HOPFNER, Ueber die koptisch-sahidischen Apophtegmata Patrum Aegyptiorum und verwandte griechische, lateinische, koptischbohairische und syrische Sammlungen (AAWW Phil. hist. Klasse 61, 2). Vienne, 1918. — A. H. SALONIUS, Vitae Patrum. Lund, 1920 (crit. textuelle, vocabulaire, etc.). — W. BOUSSET, Die Textüberlieferung der Apophtegmata Patrum : Festgabe A. v. Harnack. Tübingen, 1921, 102-116. — A. WIL-

mart, Le recueil latin des Apophtegmes : RB 34 (1922) 185-198. — A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922, 92-93, 201-203. — L. Villecourt, Une même parabole commune aux Apophtegmes des Pères et à Calila et Dimna : Mus 36 (1923) 243-248. — T. Hermann, Einige bemerkenswerte Fragmente zu den griechischen Apophtegmata Patrum : ZNW 23 (1924) 102-109. — J. Lebreton, Chronique d'histoire des origines chrétiennes IV. Les origines du monachisme : RSR 14 (1924) 357-364. — W. Gemoll, Das Apophtegma. Literarhistorische Studien. Vienne, 1926. — D. Gorce, La part des « Vitae patrum » dans l'élaboration de la Règle bénédictine : RLM 14 (1929) 338-399. — K. Heussi, Der Ursprung des Mönchtums. Tübingen, 1936, 104-108, 132-280. — G. Morin, Un manuscrit bavarois des *Vitae patrum* à la bibliothèque royale de Bruxelles : SM 55 (1937) 15-18. — E. C. Tappert, A Greek Hagiological Manuscript in Philadelphia : TP 68 (1937). 264-276. — I. Herwegen, Väterspruch und Mönchsregel. Münster, 1937. — A. Wilmart, Les rédactions latines de la vie d'Abraham ermite : RB 50 (1938) 222-245 (ML 73, 651-690). — M. Viller et K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit. Freiburg i. B., 1939, 115-121. — N. Schedl, Jesus Christus. Sein Bild bei den Mönchen der Sketis. Diss. Vienna, 1942. — S. Morenz, Ein koptischer Diogenes. Griechischer Novellenstoff in ägyptischer Mönchserzählung : Zeitschrift für ägyptische Sprache 77 (1941) 52-54. — J. Doresse, A propos d'un apophtegme copte. Diogène et les moines égyptiens : RHR 128 (1944) 84-93. — H. Duensing, Neue christlich-palästinensischaramäische Fragmente : NGWG (1944) 215-227 (fragments d'une version araméenne). — G. Garitte, Deux manuscrits italo-grecs (Vat. gr. 1238 et Barber. gr. 475; Miscellanea Mercati III (ST 123). Cité du Vatican, 1946, 16-40 (contenant des apophtegmata grecs). — H. Dörries, Die Bibel im ältesten Mönchtum 72 (1947) 215-222. — M. Jugie, Un apophtegme des Pères inédit sur le Purgatoire : Mémorial L. Petit. Bucarest, 1948, 245-253 (apophtegma de Paul le Simple). — E. Mioni, Le Vitae Patrum nella tradizione di Ambrogio Traversari : Aevum 24 (1950) 319-331. — R. Draguet, Le Paternikon de l'Add. 22508 du British Museum : Mus 63 (1950) 25-46 (important pour la tradition grecque des Ap.); *idem*, Une nouvelle attestation de ἕλκειν τὰς ἕξ : Mélanges J. de Ghellinck I. Gembloux, 1951, 287-291 (expression attribuée à l'abbé Poemen). — J. C. Guy, Remarques sur le texte des Apophtegmata Patrum : RSR 43 (1955) 252-258. — E. C. Tappert, Desert Wisdom : The Sayings of the Anchorites : Lutheran Quarterly 9 (1957) 157-172. — Pour une version sogdienne, cf. O. Hansen, Berliner Sogdische Texte II (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. Geistes- und Sozialwissenschaftliche Klasse, 1954, nr. 15) Wiesbaden, 1955. E. Benveniste, Études sur quelques textes sogdiens chrétiens : JA 243 (1955) 304-316; 247 (1959) 115-134. — M. Martins, Pascasio Dumiense, Traductor dos Padres do Deserto : Estudios de Literatura medieval. Braga, 1956, 216-222. — J. C. Guy, Note sur l'évolution du genre apophthegmatique : RAM 32 (1956) 63-68; *idem*, Un dialogue monastique inédit : RAM 33 (1957) 177-182. — A. et Cl. Guillaumont, Démon : DSp 3 (1957) 210-212. — C. Battle, De suscepta editione Latinae versionis

Verba Seniorum communiter adpellatae : Studia Monastica I (1959) 115-120. — M. Chaine, Le ms. de la version copte en dialecte sahidique des Apophtegmata Patrum (Bibliothèque d'Études Coptes 6). Le Caire, 1960. — H. O. Weber, Die Stellung des Johannes Cassianus zur ausserpachomianichen Mönchstradition. Eine Quellenuntersuchung. Münster, 1960, 23-111. — F. v. Lilienfeld, Neues Testament und Apophthegmata Patrum : SP V (TU 80). Berlin, 1962.

CHAPITRE III

LES ÉCRIVAINS D'ASIE MINEURE

C'est en Asie Mineure, à Nicomédie, qu'Arius chercha refuge après sa condamnation par le synode d'Alexandrie en 318, et il y trouva un appui solide auprès d'un grand nombre d'évêques influents et auprès des empereurs. La même Asie Mineure vit se réunir à Nicée le premier concile œcuménique, en 325, qui se proposait d'éteindre l'incendie, mais, si le problème soulevé dans la querelle y fut résolu, la querelle elle-même était loin de se terminer. Au contraire, dans les années qui suivirent, l'arianisme prit le dessus dans les deux diocèses politiques du Pont et de l'Asie, et il est significatif que les chefs des quatre grands partis ariens, les évêques Eusèbe de Nicomédie, Eustathe de Sébaste, Eunome de Cyzique, Basile d'Ancyre, et le premier auteur arien, le sophiste Astérius, vécurent en Asie Mineure. L'Asie Mineure vit encore le premier empereur chrétien recevoir le baptême des mains d'un évêque arien à Ancyrona près de Nicomédie, autoriser le retour d'Arius et bannir Athanase comme pertubateur de la paix. Constantin et son successeur Constance demeurèrent complètement sous l'influence d'Eusèbe de Nicomédie. Ainsi l'Asie Mineure devint-elle le centre de la puissance arienne. Cependant, elle produisit aussi les trois grands docteurs de l'Église d'Orient, les défenseurs intrépides de la foi de Nicée contre l'arianisme et ses appuis impériaux, les « Pères Cappadociens », qui donnèrent à la doctrine de la Trinité sa forme définitive.

EUSÈBE DE NICOMÉDIE

Eusèbe, chez qui Arius se réfugia lorsqu'il fut excommunié à Alexandrie, fut de loin son plus puissant ami. Élève comme lui de Lucien d'Antioche, il devint d'abord évêque de Béryte, puis, peu avant 318, il fut appelé au siège plus important de

Nicomédie, où, à proximité de la cour, et dans la haute faveur de l'impératrice Constantia, sœur de Constantin et femme de Licinius, il occupa une situation dont l'influence se fit bientôt sentir dans la controverse. Dès l'arrivée d'Arius, il se mit à l'œuvre pour défendre les idées de celui-ci et le soutenir lui-même contre son évêque. Il adressa une quantité de lettres à la hiérarchie de l'Asie Mineure et de l'Orient, pour la convaincre de l'injustice du traitement infligé à l'hérésiarque, et l'inviter à demander à l'évêque d'Alexandrie l'annulation de sa sentence. Il prit part au concile de Nicée, où il soumit un credo qui fut rejeté comme blasphématoire, et il ne signa la formule de foi de Nicée que pour se faire par la suite le champion du parti arien le plus avancé, celui des eusébiens, qui défendit la forme la plus osée de l'erreur et entretint la plus violente opposition contre l'œuvre de Nicée. Cette attitude, s'ajoutant à ses relations antérieures avec Licinius, lui valut de la part de Constantin d'être exilé en Gaule trois mois après le concile, mais il fut rappelé en 328 sur l'intervention de Constantia et conquit la faveur de l'empereur. Il fit déposer Eustathe d'Antioche en 330, Athanase dans un synode de Tyr, en 335, et Marcel d'Ancyre en 336. En 337, il eut l'honneur de baptiser le premier empereur chrétien, Constantin. A la fin de 338, il fut élevé au siège épiscopal de Constantinople, la nouvelle capitale, et mourut à la fin de 341 ou au début de 342. Ses partisans l'appelèrent « le grand ». A cause de lui, une querelle qui aurait pu se confiner à l'Égypte était devenue une controverse œcuménique. Il fut bien plus un politicien ecclésiastique qu'un théologien, il était très versé dans les affaires profanes, ambitieux et prêt à toute intrigue.

Etudes : H. R. Reynolds, Eusebius of Nicomedia : DCB 2 (1880) 360-367. — A. Lichtenstein, Eusebius von Nikomedien. Versuch einer Darstellung seiner Persönlichkeit und seines Lebens unter besonderer Berücksichtigung seiner Führerschaft im arianischen Streite. Halle, 1903. — S. Rogala, Die Anfänge des arianischen Streites. Paderborn, 1907, 77-85. — J. Hefele et H. Leclercq, Histoire des conciles I. Paris, 1907, 639-647. — F. J. Dölger, Die Taufe Konstantins und ihre Probleme : Konstantin der Grosse und seine Zeit. Festgabe zum Konstantins-Jubilaeum (RQ Suppl. 19). Freiburg i. B., 1913, 377-447. — G. Bardy, Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école. Paris, 1936. — G. Bareille, Eusèbe de Nicomédie : DTC 5 (1939) 1539-1552. —

V. C. de Clercq, Ossius of Cordova. A Contribution to the History of the Constantinian Period (SCA 13). Washington, 1954, 193-198, 284-286, 293-298.

SES LETTRES

1. *Lettre à Paulin de Tyr.*

L'historien Théodoret de Cyr conserve (*Hist. eccl.*, 1, 5) une lettre d'Eusèbe à Paulin de Tyr appartenant à la série des épîtres dont l'évêque de Nicomédie parsema l'Orient quand Arius eut quitté Alexandrie et se fut réfugié chez lui. Cette lettre est donc un document important. Il en existe une traduction latine chez Marius Victorinus, *Adv. Arium* (Prol.). Eusèbe informe son destinataire de sa déception devant son silence et sa réserve dans la controverse qui vient de s'élever, et l'invite à parler et à montrer son vrai visage. Il donne un exposé de la doctrine arienne et conseille à Paulin d'écrire à l'évêque Alexandre pour le faire changer d'avis.

Edition : H. G. Opitz, Athanasius Werke III, 1. Berlin et Leipzig, 1934, 15-17 (Urkunde 8) : Texte grec et latin.
Traductions : Voir les traductions de l'*Historia ecclesiastica* de Théodoret, plus loin p. 769. — Marius Victorinus, Traités théologiques sur la Trinité. Texte établi par P. Henry, introduction, traduction et notes par P. Hadot (SCH 68) Paris, 1960, 180-183.

2. *Lettre à Arius.*

Athanase mentionne une lettre adressée par Eusèbe à Arius avant le concile de Nicée, dont il cite la phrase suivante : « Puisque vos sentiments sont bons, priez que tous les adoptent ; il est évident à quiconque en effet que ce qui a été fait n'existait pas avant son origine, et que ce qui est venu à l'être comporte un commencement d'existence » (*De syn.*, 17).

Edition : H. G. Opitz, op. cit. 3 (Urkunde 2).
Traductions : Voir les traductions du *De synodis* d'Athanase, plus haut, p. 102.

3. *Lettre à Athanase.*

D'après Socrate (*Hist. eccl.*, 1, 23), Eusèbe écrivit à Athanase pour lui demander de réintégrer Arius et ses partisans dans

l'Église. « Le ton de sa lettre était bien celui de la supplication, mais il était manifeste qu'il le menaçait. » Ce document n'a pas été conservé.

4. *Lettre aux évêques du concile de Nicée.*

Socrate (*Hist. eccl.*, 1, 14) et Sozomène (*Hist. eccl.*, 2, 16) conservent une lettre d'Eusèbe et de Théognis de Nicée aux principaux évêques qui avaient pris part au concile. Socrate la qualifie de « confession pénitentielle » et Sozomène de « rétractation ». Quoique son authenticité fût parfois contestée (ainsi par Bardenhewer, vol. 3, p. 43), elle paraît bien appartenir à ces deux évêques, qui la composèrent dans leur exil et lui durent, d'après Sozomène, leur rétablissement, car un édit impérial les rappela peu après. Si l'on ajoute foi aux termes de cette lettre, ils avaient souscrit aux articles du credo de Nicée, mais non à la condamnation d'Arius :

> Condamnés naguère sans examen formel de la part de votre piété, nous avons dû supporter en silence les décisions de votre saint jugement. Cependant, puisqu'il serait insensé que nous donnions par notre silence une preuve contre nous à nos accusateurs, nous déclarons donc que nous concordons avec vous dans la foi, et, nous étant livrés à un examen minutieux du consubstantiel (ὁμοούσιος) nous affirmons que nous n'avons cherché que la paix, sans nous affilier aucunement à l'hérésie. Nous avons suggéré tout ce qui nous est venu à la pensée pour la sécurité des Églises, pleinement assuré ceux que nous devions instruire, et nous avons donné notre accord à la foi. Quant à l'anathème, nous n'y avons pas souscrit, non que nous fissions objection à la foi, mais parce que nous refusions d'admettre que l'accusé fût tel qu'on le présentait. Nous étions certains qu'il ne l'était pas, car nous possédions des lettres de lui et nous avions eu avec lui des conversations personnelles. Si votre saint concile en est persuadé, ne voulant pas nous opposer mais concourir à vos décisions, nous confirmons notre consentement par cette lettre, et ceci, nous ne le faisons pas en hommes accablés par l'exil, mais afin de dissiper la suspicion d'hérésie qui pèse sur nous. Si donc vous jugez bon maintenant de nous rappeler en votre présence, vous trouverez en nous des hommes consentants et obéissants à vos décrets. N'a-t-il pas plu à votre prudence de traiter avec humanité le principal responsable de cette affaire et de le rappeler ? Il serait absurde pour nous de garder le silence et de donner par là un prétexte contre nous-mêmes, alors que celui qui semblait responsable est rappelé et a pu se justifier des accusations portées contre lui. Veuillez donc juger bon, comme il conviendra à votre prudence très aimante du Christ, de rappeler à notre roi très aimé de Dieu et de présenter nos suppliques et de trancher rapidement ce qui vous plaira à notre sujet (Socrate, *Hist. eccl.*, 1, 14; MG 67, 112 A).

D'après cette Lettre, Arius réussit à défendre sa cause contre les accusations portées contre lui et fut rappelé, mais Bardenhewer croit que ce document est une falsification destinée à propager la fausse nouvelle du pardon d'Arius par les Pères du concile de Nicée.

Edition : H. G. Opitz, op. cit. 65-66 (Urkunde 31).

Traductions : Voir les traductions de Socrate et de Sozomène, plus loin, p. 747 et 750.

Etudes : O. Seeck, Untersuchungen zur Geschichte des nicänischen Konzils : ZKG 17 (1896) 361-363. — E. Schwartz, Zur Geschichte des Athanasius VIII : NGWG (1911) 380-386. — K. Müller, Kleine Beiträge zur alten Kirchengeschichte. Zu der Eingabe der Bischöfe Euseb von Nikomedien und Theognis von Nicaea an die (zweite) Synode von Nicaea (327) : ZNW 24 (1925) 290-292. — H. Baynes, Athanasiana : Journal of Egyptian Archaeology 11 (1925) 58-61. — G. Bardy, Sur la réitération du concile de Nicée : RSR 23 (1933) 430-450 (contre l'authenticité).

THÉOGNIS DE NICÉE

Théognis, évêque de Nicée, fut disciple de Lucien d'Antioche, d'après Philostorge (*Hist. eccl.*, 2, 14). Au concile de 325, il s'opposa tout d'abord aux décisions adoptées, mais finit par souscrire au credo. Déposé en même temps qu'Eusèbe de Nicomédie, trois mois après le concile, pour avoir communiqué avec les ariens, il fut exilé avec lui en Gaule par Cons-

tantin. Rappelé peut-être à la suite de la lettre donnée plus haut, il devint un des plus mortels ennemis d'Athanase, au point qu'il aurait, comme le dit la légende, soudoyé le notaire chargé de conserver les documents du concile de Nicée pour lui faire effacer sa signature. Il prit part au synode réuni par Eusèbe de Nicomédie à Antioche pour la condamnation d'Eustathe et fut un des principaux conspirateurs contre Athanase à la cour de Constantin (Socrate, *Hist. eccl.*, 1, 27, 7). Il accusait Athanase devant l'empereur « d'être l'auteur de toutes les séditions qui agitaient l'Église et de chasser ceux qui avaient le désir d'unir l'Église ; il prétendait que l'unanimité serait rétablie le jour où seul celui-ci serait écarté » (Sozomène, *Hist. eccl.*, 2, 22, 1). C'est à la suite de ces accusations que Constantin convoqua un synode à Césarée en 334, auquel Athanase refusa d'assister (Théodoret, *Hist. eccl.*, 1, 28, 2). Un an plus tard, on retrouve Théognis au synode de Tyr, et membre de la commission envoyée dans la Maréotide pour enquêter sur certaines affaires ecclésiastiques, en particulier sur l'accusation du calice brisé portée contre Athanase (Athanase, *Apol. c. Arian.*, 77). Après s'être acquitté de sa mission, il lança de nouvelles accusations contre Athanase à la cour de Constantinople, et poursuivit ces efforts quand Constance II eut pris le pouvoir. Il signa la communication adressée au pape Jules contre Athanase. Au synode de Sardique (343) on lut publiquement ses lettres contre Athanase, Marcel d'Ancyre et Asclépas de Gaza (Mansi, 3, 60 D ; 71 A ; Théodoret, *Hist. eccl.*, 2, 8, 4), mais il paraît être mort avant cette date, car on ne trouve pas son nom parmi ceux des chefs ariens excommuniés à ce synode. L'enseignement de Théognis fut condamné par le concile de Constantinople en 381.

Etudes : D. De Bruyne, Deux lettres inconnues de Théognis l'évêque arien de Nicée : ZNW 27 (1928) 106-110. — W. Ensslin, Theognis : PWK II, 5 (1934) 1984-1985.

ASTÉRIUS LE SOPHISTE

Astérius le Sophiste doit son surnom à la profession de rhéteur ou de philosophe qu'il exerça avant de se faire chré-

tien. Il fut l'élève de Lucien d'Antioche, mais apostasia sous la persécution de Maxime, pendant laquelle son maître mourut martyr. Il fut peut-être le premier auteur arien, et Arius lui-même puisa à ses œuvres pour réfuter la doctrine de Nicée, comme en témoigne Athanase qui l'appelle « le sacrificateur », à cause de son apostasie, et « l'avocat » de l'hérésie arienne :

> Supposons que les autres créatures ne puissent supporter d'être formées par la main toute-puissante de celui qui est sans origine, donc que seul le Fils ait été amené à l'être uniquement par le Père, et les autres créatures par le Fils, comme par un subalterne et un assistant, car voilà ce qu'a écrit Astérius le sacrificateur, ce qu'Arius a transcrit et légué à ses amis, et voilà la façon de parler dont ils usent depuis lors, roseau brisé en vérité, dont ils ignorent, les égarés, combien il est fragile. S'il était impossible, en effet, aux créatures ayant une origine de supporter la main de Dieu, et si vous prétendez que le Fils doive figurer dans leur nombre, comment se fait-il alors que ce dernier puisse être formé par Dieu lui-même ? S'il fallait un médiateur pour amener à l'existence les êtres ayant origine, puisque vous soutenez que le Fils eut une origine, il a donc dû y avoir un intermédiaire avant lui pour sa création, et, ce médiateur étant lui-même une créature, nécessitait à son tour un autre médiateur pour sa propre création. Si nous devons imaginer un autre médiateur, il nous faut d'abord imaginer le médiateur de celui-là, et la créature ne pourra donc jamais subsister à cause de cette impossibilité (*De decret.*, 8 ; MG 25, 429 A).

Athanase donne plus de détails sur Astérius, son origine, ses relations, ses ambitions et ses gestes, dans le *De synodis*, 18 :

> Un certain Astérius de Cappadoce, sophiste à nombreuses faces, un des compagnons d'Eusèbe, qu'ils ne purent pousser dans le clergé parce qu'il avait sacrifié au cours de la précédente persécution sous le règne du grand-père de Constance, écrit, avec l'approbation d'Eusèbe et de ses amis, un petit traité, égal au crime de son sacrifice,

et qui cependant répondait à leurs vœux. En effet, dans ce traité, après avoir comparé, ou plutôt préféré, la sauterelle ou la chenille au Christ, il affirme que la Sagesse en Dieu est autre que le Christ, et qu'elle fut l'auteur du Christ lui-même comme elle l'est du monde. Astérius parcourut les Églises de Syrie et d'ailleurs, muni d'introductions de la part d'Eusèbe et de ses amis afin de pouvoir, comme autrefois il l'avait fait en reniant, combattre aujourd'hui la vérité avec impudence . L'audacieux personnage s'introduisit en des lieux qui lui étaient interdits et, s'asseyant à la place du clergé, il lisait publiquement son traité, malgré l'indignation générale (MG 26, 713 B).

SES ÉCRITS

1. *Le Syntagmation.*

Le petit traité mentionné par Athanase, dans lequel Astérius soutenait qu'il ne pouvait exister deux ἀγένητα, est le *Syntagmation,* composé après le concile de Nicée et complètement disparu, à part les fragments cités par Athanase (*Or. c. Arian.*, 1, 30-34; 2, 37; 3, 2, 60; *De decret.*, 8, 28-31; *De syn.*, 18-20, 47) et Marcel d'Ancyre (Eusèbe, *C. Marcellum*, 1, 4). Astérius, d'après Marcel, utilisait de nombreux passages d'encycliques épiscopales relatifs à la question arienne. Il mentionnait spécialement la lettre d'Eusèbe de Nicomédie à Paulin de Tyr (cf. plus haut, p. 279). Parmi les extraits donnés par Athanase, le suivant est significatif :

> Bien que la Puissance et la Sagesse éternelles de Dieu, que la vérité atteste sans commencement ni génération, représentent certainement une seule et même chose, nombreuses sont cependant ces puissances qui furent créées une à une par celui dont le Christ est le premier-né et l'unique engendré. Toutes en vérité dépendent également de leur possesseur, et toutes ces puissances sont à juste titre appelées siennes, car c'est lui qui les créa et qui les utilise. Par exemple, le prophète dit que la sauterelle, le châtiment divin du péché de l'homme, fut appelée par Dieu lui-même, non seulement une puissance de Dieu, mais une grande puissance (Joël, 2, 25). Et le bienheureux David aussi, en plusieurs psaumes, invite non seulement les anges, mais aussi les puissances à louer Dieu. Il les invite toutes à l'hymne; il présente devant nous leur multitude; il ne refuse pas de les appeler ministres de Dieu, et il enseigne qu'elles accomplissent sa volonté (*De syn.*, 18; MG 26, 716 A).
>
> Le Fils en est une parmi d'autres, car il est le premier des êtres ayant une origine, et une des natures intellectuelles; et, comme dans les choses visibles, le soleil est un des phénomènes, et luit sur le monde entier selon l'ordre de son auteur, de même le Fils, étant une des natures intellectuelles, répand sa lumière et luit sur toutes celles qui sont dans le monde intellectuel (*De syn.*, 19; MG 26, 716 B).

Bien qu'Athanase rattache Astérius à Eusèbe de Nicomédie, il est intéressant de noter la remarque de Marcel, qui nous le montre atténuant les expressions plus osées de la lettre à Paulin. Ceci concorde avec le sentiment d'Épiphane (*Haer.*, 76, 3), qui fait d'Astérius le chef de la fraction des ariens observant une attitude plus réservée, et peut expliquer aussi pourquoi Philostorge l'arien (*Hist. eccl.*, 2, 14, 15) l'accuse d'avoir falsifié la vraie doctrine arienne de Lucien d'Antioche.

2. *Réfutation de Marcel.*

Socrate (*Hist. eccl.*, 1, 36) rapporte que Marcel d'Ancyre, voulant contrebalancer l'influence d'Astérius, « dans son souci excessif de le confondre, tomba dans l'erreur diamétralement opposée, car il osa dire, comme autrefois le samosatéen, que le Christ était simplement un homme ». Saint Jérôme (*De vir. ill.*, 86) mentionne qu'Astérius répondit à Marcel et l'accusa de sabellianisme. Cet ouvrage paraît perdu.

3. *Commentaires et homélies sur les psaumes.*

Astérius ne fut pas seulement l'auteur du *Syntagmation* et de la *Réfutation de Marcel*, car saint Jérôme (*De vir. ill.*, 94)

l'estima suffisamment important pour le faire figurer dans son catalogue des hommes célèbres avec la notice suivante : « Il écrivit sous le règne de Constance des commentaires sur l'Épître aux Romains, sur les évangiles et les psaumes, et beaucoup d'autres ouvrages encore, que lisent avec diligence ceux de son parti. » Tous ces écrits étaient considérés comme perdus, jusqu'au jour où M. Richard et E. Skard découvrirent un certain nombre de ses interprétations des psaumes. La nouvelle édition de Richard contient trente et une homélies, dont vingt-neuf sur les psaumes (certaines d'authenticité douteuse), et vingt-sept fragments du Commentaire sur les psaumes, plusieurs de longueur très appréciable. On compte encore neuf panégyriques pour la semaine pascale. Ces textes ajoutent un nouveau chapitre à l'histoire de la controverse arienne, car ils apportent du nouveau non seulement sur l'exégèse de l'école d'Antioche mais aussi sur la personnalité d'Astérius et sa formation juridique. Ils éclairent également sa doctrine du Logos et d'autres points dogmatiques. Astérius fut certainement un grand orateur et un grand prédicateur.

Il mourut, semble-t-il, vers 341, car on le rencontre pour la dernière fois au synode d'Antioche cette année-là, en compagnie de l'évêque Dianius de Césarée en Cappadoce. L'Astérius scythopolitanus, mentionné par Jérôme dans l'*Ep.* 112, 20, n'est autre qu'Astérius le sophiste, d'autant plus que Jérôme en fait l'auteur d'un long commentaire sur les psaumes, mais ce surnom doit être une erreur, car Astérius était cappadocien.

Éditions : M. Richard, Commentariorum in Psalmos quae supersunt, accedunt aliquot homiliae anonymae (SO Suppl. 16). Oslo, 1956. Plusieurs de ces sermons se trouvent parmi les œuvres de saint Jean Chrysostome : MG 40, 389-478; 55, 35-39, 539-544, 549-558; les ns. 1, 10, 14, 24, 26 et 27 de l'édition de Richard sont d'authenticité incertaine. La meilleure collection des fragments se trouve dans : G. Bardy, Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école. Paris, 1936, 316-357. — Pour les fragments dans les lettres de Sévère d'Antioche, voir : E. W. Brooks, The Sixth Book of the Select Letters of Severus of Antioch I, 2. London, 1902, 321-322.

Études : G. Bardy, Astérius le sophiste : RHE 22 (1922) 221-272. — M. Richard, Les homélies d'Astérius sur les Psaumes IV-VII : RBibl 44 (1935) 548-558; *idem*, Une ancienne collection d'homélies grecques sur les Psaumes I-XV : SO 25 (1947) 54-73; *idem*, Le recueil d'homélies d'Astérius le sophiste : SO 29 (1951) 24-33 (révision de l'article précédent; nouveaux manuscrits, spécialement Athos Laura θ 210); *idem*, Deux homélies inédites du sophiste Astérius : SO 29 (1952) 93-98 (édition préliminaire du Cod. Athos Laura θ 210). — J. C. Didier, Le pédobaptisme au IVe siècle. Documents nouveaux : MSR 6 (1949) 233-246. — E. Skard, Asterios von Amaseia und Asterios der Sophist : SO 20 (1940) 86-132 (homélies sur les psaumes); *idem*, Eine Bemerkung über spätrömisches Strafrecht in einer Homilie des « Sophisten » Asterios : SO 25 (1947) 80-82. Cf. L. Wenger, Strafweise Verbrennung des Mantels statt des Mannes : AAWW 84 (1947) 293-299. — E. Skard, Bemerkungen zu den Asterios-Texten : SO 27 (1949) 54-69; *idem*, Nochmals strafweise Verbrennung des Mantels : SO 31 (1955) 138-140. — J. Daniélou, Les douze apôtres et le zodiaque : VC 13 (1959) 14-21 (Hom. 20, 14 in Ps. 11, 2). — E. Skard, Auge und Ohr bei Asterius Sophistes : SO 35 (1959) 128-129 (LI, 26-LII, 9 : l'œil plus noble que l'oreille). — S. Eitrem, Zu Asterios Sophistes, Hom. XXII (ed. Richard, pp. 172-174) : SO 36 (1960) 127. — M. Richard, L'homélie XXXI d'Astérius le Sophiste et le Codex Mosquensis 234 : SO 36 (1960) 96-98 (corrections de texte).

MARCEL D'ANCYRE

Marcel, évêque d'Ancyre, fut à Nicée (325), avec saint Athanase, un vigoureux défenseur de la foi orthodoxe contre les ariens. Il continua à les combattre sans relâche après le concile lui-même. Il publia en 335, à un âge avancé, un important traité contre le sophiste hérétique Astérius de Cappadoce (cf. plus haut, p. 282), où non seulement il réfutait les erreurs de ce dernier, mais attaquait les deux Eusèbe. La réaction du parti eusébien fut immédiate et violente. Eusèbe de Césarée écrivit un *Contra Marcellum* et un *De ecclesiastica theologia*, où, non content de se défendre lui-même, il accusait à son tour Marcel de sabellianisme (cf. plus loin, p. 481). Le traité de Marcel fut déféré à Constantin avec une lettre accusatrice, et un synode convoqué à Constantinople en 336, qui condamna l'ouvrage, déposa et exila son auteur. Marcel prit part avec Athanase au synode convoqué par le pape Jules à Rome à la fin de 340, où les anciens membres du concile de Nicée présents rendirent témoignage à la fermeté qu'il y avait montrée contre les ariens. Puisqu'il était accusé d'hérésie, le pape Jules lui demanda une profession de foi écrite, qui fut jugée ortho-

doxe, et le synode refusa de sanctionner sa déposition. Le concile de Sardique (343-344) à son tour le justifia de la même accusation, bien qu'on lui eût reproché de « mêler l'erreur de Sabellius, la malice de Paul de Samosate et les blasphèmes de Montan en un système confus » (*Epist. synod. Sardic. Orient.*, 2, CSEL 65, 50). La lettre encyclique de cette assemblée déclare :

> Le livre de notre confrère Marcel fut lu aussi, ce qui a permis de reconnaître manifestement la fraude d'Eusèbe et de ses amis, qui présentaient faussement comme une opinion qu'il professait ce qu'il avait avancé en manière de recherche; mais, quand on eut lu la suite du livre et les passages précédant les questions elles-mêmes, sa foi fut trouvée correcte. Il n'avait jamais prétendu, comme ils l'affirmaient positivement, que le Verbe de Dieu tenait son commencement de la bienheureuse sainte Marie, ni que son royaume aurait une fin. Au contraire, il avait écrit que son royaume était sans commencement et sans fin (*op. cit.*, 6, CSEL 65, 117-118).

A la suite de ce jugement, Marcel fut rétabli sur son siège, mais, d'après Socrate (*Hist. eccl.*, 2, 24) et Sozomène (*Hist. eccl.*, 3, 23-24), son retour provoqua de graves perturbations à Ancyre, et quelques années plus tard, en 347, il fut de nouveau déposé et exilé, cette fois par l'empereur Constance. Il mourut vers 374. Le canon I du second concile œcuménique à Constantinople en 381 le condamna comme hérétique.

ÉCRITS ET DOCTRINE

1. Le livre qui lui valut sa célébrité et tous ses malheurs est son traité contre Astérius, le premier et sans doute le plus important de ses écrits. Nous n'en connaissons pas même le titre. Hilaire s'y réfère comme au « liber, quem de subiectione Domini Christi ediderat » (*Ex. op. hist. fragm.*, 2, 22), ce qui ne nous apprend rien de son nom mais représente plutôt une référence occasionnelle à l'une de ses doctrines incriminées. Nous ne savons rien non plus de son plan ni de ses divisions. Il est

donc très précieux qu'Eusèbe de Césarée en cite au moins cent vingt-sept passages dans son *Contra Marcellum* et dans son *De ecclesiastica theologia*. Épiphane en donne un autre extrait, tiré de la réfutation de Marcel que publia Acace de Césarée, le successeur d'Eusèbe. La première collection des fragments de Marcel donnée par Rettberg a été complétée par Klostermann dans son édition des œuvres d'Eusèbe.

Ces citations permettent au lecteur de saisir le sens général du traité de Marcel. Malgré la partialité du témoignage d'Eusèbe, on peut difficilement nier que l'évêque d'Ancyre donna prise à l'accusation de sabellianisme. Si le concile de Sardique estima à juste titre que Marcel n'avait jamais attribué un commencement au Verbe, celui-ci paraît néanmoins avoir pensé que le Verbe ne devint Fils qu'avec l'incarnation. Au fond, Marcel est plutôt réactionnaire que révolutionnaire : voulant prouver que l'hérésie arienne n'était qu'un polythéisme mal déguisé, il se trouve enseigner lui-même un monothéisme qui ne connaît qu'une Trinité économique, étroitement reliée, sinon identique, à la théorie des monarchiens rationalistes ou dynamistes des premiers temps. C'est cette tendance qui l'amène à enseigner de façon erronée que le Verbe, avant la création du monde, existait seulement en Dieu et, à la fin, ne sera plus seulement qu'en Dieu. Le Verbe est donc absolument consubstantiel au Père (ὁμοούσιος τῷ πατρί), mais il n'est pas engendré et n'est pas une personne. Seul le Christ, l'homme-Dieu, est une personne, mérite le nom de Fils et représente véritablement le Fils de Dieu, car, avant l'incarnation, il n'y avait pas de Fils de Dieu, et Dieu était seulement *Monas*.

Editions : H. G. Rettberg, Marcelliana. Göttingen, 1794. Nouv. éd. crit. : E. Klostermann, GCS Eusebius Werke, vol. 4. Berlin, 1906, 183-214.

Traduction : Allemande : W. Gericke, Marcell v. Ancyra. Halle, 1940, 192-244.

Etudes : T. Zahn, Marcellus von Ancyra. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie. Gotha, 1867. — F. Loofs, Die Trinitätslehre Marcells von Ancyra und ihr Verhältnis zur älteren Tradition : SAB (1902) 764-781. — D. Chenu, Marcel d'Ancyre : DTC 9 (1927) 1993-1998. — W. Gericke, Marcell von Ancyra. Der Logos-Christologe und Biblizist : sein Verhältnis zur antiochenischen Theologie und zum Neuen Testament. Halle, 1940. — G. W. H. Lampe, Exegesis of some Biblical Texts by Marcellus of

Ancyra and Pseudo-Chrysostom's Homily on Ps. 96 : JThSt 49 (1948) 169-175. — J. M. Fondevilla, Ideas trinitarias y cristologicas de Marcelo de Ancyra. Diss. Pont. Univ. Greg. Madrid, 1953 (extrait); *idem*, Ideas cristologicas de Marcelo de Ancyra : EE 27 (1953) 20-64. — F. Scheidweiler, Marcell von Ancyra : ZNW 46 (1955) 202-214 (crit. textuelle et interprétation, corrections de la traduction de Gericke).

2. La *Profession de foi* écrite par Marcel à la demande du pape Jules est conservée par Épiphane, qui en donne le texte complet comme introduction à son chapitre sur les marcelliens, *Haer.*, 72, 2-3. Il est évident qu'on pouvait l'interpréter dans le sens de la doctrine orthodoxe.

Edition : E. Klostermann, op. cit. 214-215.

Etudes : C. P. Caspari, Ungedruckte Quellen zur Geschichte des Taufsymbols und der Glaubensregel, vol. 3. Christiania, 1875, 28-161 : Ueber den griechischen Text des altrömischen Symbols in dem Briefe des Marcellus von Ancyra an den römischen Bischof Julius. — J. N. D. Kelly, Early Christian Creeds. London, 1950, 102-104, 108-111, 273-277.

3. Marcel est l'auteur d'un petit traité *De sancta ecclesia*, comme l'a prouvé M. Richard, conservé par deux manuscrits des XIIIe et XIVe siècles, qui le prêtent à Anthime, évêque de Nicomédie en Bithynie, martyrisé vers 302. G. Mercati en découvrit le texte dans le *Cod. Ambros.* H 257 *inf. saec.* XIII et le *Cod. Scorial.* Y II, 7 saec. XIV, et l'édita en 1901. On ne peut l'attribuer à Anthime en raison de son contenu. Ce traité étudie les signes de la véritable Église : l'unité, la catholicité et l'apostolicité. Les sectes hérétiques, comparées à la véritable Église, sont d'origine plus récente et d'extension limitée. D'autre part elles découlent toutes d'une philosophie païenne, à savoir des doctrines d'Hermès Trismégiste, de Platon et d'Aristote. L'auteur nomme une quantité de groupes hérétiques, parmi lesquels les ariens représentés par Astérius le Sophiste et Eusèbe de Césarée, ce qui exclut pour des raisons chronologiques l'attribution à Anthime. Les nombreuses ressemblances apparaissant entre ce traité et le premier écrit de Marcel contre Astérius, invitent à conclure à l'identité d'auteur.

Edition : G. Mercati, Note di letteratura biblica e cristiana antica (ST 5). Rome, 1901, 87-98 : Anthimi Nicomediensis episcopi et martyris de sancta ecclesia.

Etudes : G. Mercati, Alcune note di letteratura patristica : RIL Ser. 2, 31 (1898) 1033-1036. — A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius 2, 2. Leipzig, 1904, 158-160. — M. Richard, Un opuscule méconnu de Marcel évêque d'Ancyre : MSR 6 (1949) 5-28.

4. Marcel dut composer d'autres écrits que les seuls mentionnés plus haut, car saint Jérôme (*De vir. ill.*, 86) note qu'il écrivit beaucoup de volumes, spécialement contre les ariens, dans lesquels il se défendait de leurs accusations et faisait état de son amitié avec les évêques de Rome et d'Alexandrie pour démontrer son orthodoxie. Aucune de ces œuvres plus récentes n'a survécu. D'après F. Scheidweiler, Marcel serait l'auteur du *Sermo maior de fide* et de l'*Expositio fidei* attribués à saint Athanase (cf. plus haut, p. 59).

Etudes : F. Scheidweiler, Wer ist der Verfasser des sogenannten Sermo maior de fide? : BZ 47 (1954) 333-357; *idem*, Καίπερ, nebst einem Exkurs zum Hebräerbrief : Hermes 83 (1955) 220-230. — F. Refoulé, La date de la lettre à Évagre (MG 46, 1101-1108) : RSR 49 (1961) 520-548 (Marcel d'Ancyre est probablement l'auteur de cette lettre, qui a été attribuée à Grégoire de Nysse, Grégoire de Nazianze et Grégoire le Thaumaturge, cf. *Initiation* 2, 153).

BASILE D'ANCYRE

Le même synode de Constantinople, qui déposa et exila Marcel en 336, lui désigna pour successeur un certain Basile, qui avait été médecin, « un homme de grande éloquence et de grande érudition » (Sozomène, *Hist. eccl.*, 2, 33). Basile joua certainement un rôle dans les controverses dogmatiques du temps, car saint Athanase écrit à son sujet dans le *De synodis* 41 :

> Ceux qui renient complètement le concile (de Nicée) sont suffisamment relatés par ces brèves remarques. Quant à ceux qui admettent tout ce qui a été défini à Nicée et ne doutent que du « consubstantiel » (ὁμοούσιος), il ne faut pas les traiter en ennemis. Nous ne devons pas les attaquer

ici comme des ariomaniaques ou des adversaires des Pères, mais nous discutons avec eux comme des frères avec des frères, qui entendent comme nous entendons, mais disputent seulement sur le mot. En effet, puisqu'ils confessent que le Fils est de l'essence du Père et non d'une autre subsistance, et qu'il n'est pas une créature ni une œuvre, mais la progéniture authentique et naturelle du Père, enfin qu'il est éternellement avec le Père comme étant son Verbe et sa Sagesse, ils ne sont pas loin d'accepter l'expression même de « consubstantiel ». Tel est aujourd'hui Basile, qui a écrit d'Ancyre au sujet de la foi.

La dernière phrase renvoie à une lettre que Basile envoya à tous les évêques après un synode qu'il avait présidé en 358 à Ancyre. Ce synode, tout en rejetant le *homoousios*, avait prononcé l'anathème contre quiconque ne confesserait pas fidèlement la similitude essentielle du Fils par rapport au Père, et surtout interpréterait de façon si erronée les paroles de Jésus dans l'Évangile qu'il imaginerait ce dernier « dissemblable » (ἀνόμοιος) au Père. En qualité de chef des semi-ariens ou homéousiens, Basile se rendit avec Eustathe de Sébaste et Éleusius de Cyzique à la cour impériale à Sirmium pendant l'été de la même année et y fit accepter ladite troisième formule de Sirmium, le credo des homéousiens. L'empereur chargea Basile de préparer un concile qui établirait la paix entre les différents partis ariens, mais, tandis que celui-ci discutait du lieu où se tiendrait l'assemblée avec les évêques d'Orient, les ariens stricts ou anoméens gagnèrent l'empereur à leur projet de convoquer deux synodes, l'un qui rassemblerait les Occidentaux à Rimini et l'autre les Orientaux à Séleucie. Une seconde conférence eut donc lieu à Sirmium sous la présidence de Constance, pour préparer un nouveau credo qui serait accepté par ces deux synodes. Aussi, le 22 mai 359, la troisième formule de Sirmium fit-elle place à la quatrième, qui rejetait le mot *ousia* comme non scripturaire et incompris par le peuple, et on lança le mot d'ordre « semblable à tous égards » (ὅμοιος κατὰ πάντα) pour le ralliement de tous les modérés. Basile accepta de signer ce credo qui devait, espérait-on, rétablir l'harmonie dans l'Église, tout en jugeant né-

cessaire de préciser dans une déclaration que la formule « semblable à tous égards » incluait non seulement la volonté, mais toute chose, l'hypostase aussi bien que l'essence. Il y démontre en détail que, si le terme *ousia* ne figure ni dans l'Ancien ni dans le Nouveau Testament, on en découvre le sens partout. Basile écrivit là un important manifeste de théologie homéousienne, qui reproduit essentiellement l'enseignement de saint Athanase, et qui nous a été conservé par Épiphane, *Haer.*, 73, 12-22 (MG 42, 425-444).

Le synode occidental se réunit à Rimini, mais n'accepta ni le credo daté ni le mot d'ordre « semblable à tous égards ». Il effaça le κατὰ πάντα pour ne retenir qu'un simple ὅμοιος. Le synode oriental de Séleucie s'acheva, lui, dans une scission : Basile d'Ancyre, Eustathe de Sébaste et Éleusius de Cyzique reçurent l'ordre de se rendre devant l'empereur à Constantinople, qui réussit à leur arracher la signature de la définition de Rimini le 31 décembre 359. La victoire de l'arianisme dans sa forme homéenne était alors complète, et Jérôme put écrire au sujet des événements de cette année-là (*Dial. adv. Lucif.*, 19) : « Le monde entier gémit et s'étonna de se trouver arien. »

Ainsi le chef des homéousiens avait échoué et l'homéen Acace de Césarée triomphait : il présida un synode à Constantinople en 360 qui déposa et exila ses ennemis, parmi lesquels Basile d'Ancyre, Eustathe et Éleusius. Basile dut partir pour l'Illyrie, où il mourut certainement en exil vers 364, non sans avoir révoqué son consentement à la formule de Rimini (Philost., *Hist. eccl.*, 5, 1).

Etudes : J. SCHLADEBACH, Basilius von Ancyra. Eine historisch-philosophische Studie. Diss. Leipzig, 1898. — J. GUMMERUS, Die homöusianische Partei bis zum Tode des Konstantius. Leipzig, 1900, 121, etc. — R. JANIN, Basile d'Ancyre : HDG 6 (1932) 1104-1107. — E. SCHWARTZ, Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts : ZNW 34 (1935) 149-158. — O. PERLER, Basileios von Ankyra : LThK² 2 (1958) 31-32.

SES ÉCRITS

Le traité mentionné plus haut sur la doctrine trinitaire, conservé par Épiphane, et que Basile composa en collaboration

avec Georges de Laodicée, n'est pas son unique écrit. Saint Jérôme (*De vir. ill.*, 89) nous apprend qu'il publia en outre un traité *Contre Marcel*, dans lequel il réfutait son prédécesseur, un livre *Sur la virginité* et un certain nombre d'autres ouvrages.

Longtemps, tous ces écrits furent considérés comme perdus, mais, en 1905, F. Cavallera identifia le traité de Basile *Sur la virginité* avec un traité qui avait toujours été mentionné parmi les apocryphes de Basile le Grand *Sur la véritable pureté des vierges* (Περὶ τῆς ἐν παρθενίᾳ ἀληθοῦς ἀφθορίας). Le titre de ce long ouvrage indique le but de l'auteur : décrire les vertus que devra posséder une vierge pour arriver à la sainteté et à la félicité céleste. Au chapitre 65, il estime devoir se justifier d'entrer ainsi dans des détails physiologiques, trait qui semble bien convenir à l'évêque d'Ancyre, ancien médecin. Son étude des rapports entre le régime alimentaire et la chasteté est très intéressante (7-12, MG 30, 681-693). La manière dont il traite de la Trinité montre l'influence homéousienne et offre de nombreux points communs avec la lettre synodale composée par Basile après l'assemblée d'Ancyre en 358. Pour toutes ces raisons, l'identification de Cavallera est hautement probable.

Edition : MG 30, 669-809. — A. Vaillant, De virginitate de saint Basile. Texte vieux slave. Paris, 1943.

Etudes : X. Le Bachelet, Basile d'Ancyre : DTC 2 (1905) 461-463. — F. Cavallera, Le « De Virginitate », de Basile d'Ancyre : RHE 6 (1905) 5-14. — J. Janini Cuesta, Dieta y virginidad : Misc. Comillas 14 (1950) 187-197 (rapports entre Basile d'Ancyre et Grégoire de Nysse). — F. Cavallera, Basile d'Ancyre : DSp 1 (1937) 1283. — A. Vööbus, Syrische Herkunft der Pseudo-Basilianischen Homilie über die Jungfräulichkeit : OC 40 (1956) 69-77.

LES PÈRES CAPPADOCIENS

La vie et les événements contemporains de Marcel et de Basile d'Ancyre font saisir la gravité de l'épreuve que traversa l'Église d'Asie Mineure au moment des controverses ariennes, dans la première moitié du IVe siècle. Il faut attendre

le milieu de ce siècle pour voir apparaître en Cappadoce les trois grands théologiens, Basile de Césarée, son ami Grégoire de Nazianze et son frère Grégoire de Nysse, connus sous le nom des « trois grands Cappadociens ». Cette merveilleuse triade poursuivit l'œuvre théologique d'Athanase, qu'elle amena à sa perfection, et, au moment de leur mort, la ruine de l'arianisme et la victoire éclatante de la foi de Nicée étaient toutes proches. Le progrès de la théologie, la solution du problème « hellénisme et christianisme », le rétablissement de la paix et l'expansion du monachisme leur doivent tant, que l'Église universelle fut profondément marquée par leur influence. Malgré leur communauté de pensée et d'esprit, et les liens d'une étroite et longue amitié, ils illustrent chacun un type très différent de personnalité : Basile est l'homme d'action, Grégoire de Nazianze, l'orateur, et Grégoire de Nysse, le penseur.

Etudes : H. Weiss, Die grossen Kappadozier Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa als Exegeten. Braunsberg, 1872; *idem*, Die Erziehungslehre der drei Kappadozier. Freiburg i. B., 1903. — K. Unterstein, Die natürliche Gotteserkenntnis nach der Lehre der kappadozischen Kirchenväter Basilius, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa. Straubing, 1902-1903 (2 Progr.). — K. Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern. Tübingen, 1904. — C. Gronau, De Basilio, Gregorio Naz., Nyssenoque Platonis imitatoribus. Diss. Göttingen, 1908. — J. Maier, Die Eucharistielehre der drei grossen Kappadozier. Diss. Breslau, 1915. — E. Ivanka, Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben. Vienna, 1948, 28-67. — G. Soell, Die Mariologie der Kappadozier im Lichte der Dogmengeschichte : ThQ 131 (1951) 163-188, 288-319, 426-457. — J. F. Callahan, Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology : DOP 12 (1958) 29-57. — B. Otis, Cappadocian Thought as a Coherent System : DOP 12 (1958) 95-124. — H. L. Rivas, El conocimento analogico de Dios en los santos Padres de Capadocia : Revista de Teologia 8 (1959) 68-74. — G. B. Ladner, The Idea of Reform. Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers. Cambridge (Mass.), 1961, 63-132. — W. Jaeger, Early Christianity and Greek Paideia. Cambridge (Mass.), 1961, 75-100.

BASILE LE GRAND

Parmi les trois Pères cappadociens, seul Basile reçut le titre de *Grand*, et il le fut en effet par ses qualités exception-

nelles de chef et d'organisateur ecclésiastique, par son interprétation de la doctrine chrétienne et sa défense, à la manière d'un second Athanase, de l'orthodoxie; enfin, comme Père du monachisme oriental et réformateur de la liturgie. Il naquit vers 330 à Césarée de Cappadoce dans une famille réputée autant pour sa valeur chrétienne que pour sa noblesse et sa richesse, et reçut sa première instruction de son père Basile, célèbre rhéteur à Néocésarée dans le Pont, fils de sainte Macrine l'Ancienne et disciple de Grégoire le Thaumaturge. Emmelia, la mère de Basile le Grand, fille de martyr, mit au jour dix enfants, dont trois devinrent évêques : saint Basile, saint Grégoire de Nysse et saint Pierre de Sébaste. Macrine, la sœur aînée de Basile est bien connue, sous le nom de Macrine la Jeune, comme un des modèles de la vie ascétique. Basile fréquenta pour son instruction supérieure les écoles de rhétorique de sa ville natale de Césarée, puis de Constantinople et enfin, après 351, d'Athènes. C'est dans cette dernière cité qu'il rencontra Grégoire de Nazianze, avec lequel il noua une amitié de toute la vie. Il revint à sa ville natale vers 356 et commença une carrière de rhéteur, à laquelle il renonça bientôt pour embrasser une vie totalement consacrée à Dieu. Il décrit cet éveil spirituel dans son *Ep.* 223, 2 :

> J'ai gaspillé beaucoup de temps au service de la vanité et j'ai dépensé toute ma jeunesse à des travaux inutiles, car je l'ai consacrée à l'acquisition des doctrines d'une sagesse que Dieu avait taxée de folie (I Cor., 1, 20). Or, un jour, comme au sortir d'un profond sommeil, ayant levé les yeux vers la merveilleuse lumière de la vérité évangélique, j'aperçus l'inutilité de la sagesse des princes de ce monde qui sont voués au néant (I Cor., 2, 6), je regrettai amèrement ma misérable vie et je priai afin que me soit accordée une direction qui me donnerait accès aux principes de la piété (MG 32, 823 A).

Son premier geste fut de recevoir le baptême; après quoi, il entreprit un long voyage à travers l'Égypte, la Palestine, la Syrie et la Mésopotamie, afin d'y rencontrer les plus célèbres ascètes. Leur exemple l'inspira :

> J'admirai la sévérité de leur vie, leur fermeté dans l'effort; je fus étonné de leur application à la prière, de la façon dont ils maîtrisaient leur sommeil, dont ils ne fléchissaient devant aucune nécessité de la nature. Ils gardaient toujours élevés et libres les sentiments de leur âme, à travers faim et soif, froid et nudité, sans céder à leur corps, sans consentir à gaspiller leur attention sur lui. Comme s'ils eussent vécu dans une chair étrangère, ils montraient par leurs actes ce que c'est que séjourner en voyageurs ici-bas et avoir cité dans le ciel. Tout cela emporta mon admiration, et j'estimai bienheureuse la vie de tels hommes, car ils montraient par leurs actes qu'ils portaient la mort de Jésus en leur corps. Et je priai moi-même autant que je le pouvais pour obtenir la grâce de me trouver leur imitateur (*Ibid.*, MG 32, 823 B).

A son retour, il distribua sa fortune aux pauvres et se retira dans la solitude près de Néocésarée sur l'Iris, mais bientôt des compagnons se joignirent à lui et partagèrent avec lui la vie cénobitique. Il composa, avec Grégoire de Nazianze venu le visiter en 358, la *Philocalie*, une anthologie des œuvres d'Origène, et les deux *Règles* qui devaient exercer une influence décisive dans l'expansion de la vie commune claustrale et mériter à Basile son titre de législateur du monachisme grec. Il révéla dès cette période ses qualités d'homme d'action et fonda en un court laps de temps plusieurs monastères. Il ne faut donc pas s'étonner qu'Eusèbe, le métropolite de Césarée, ait vivement désiré mettre au service de son diocèse de tels talents. Vers 364, il persuada Basile d'accepter le sacerdoce, et celui-ci, devenu prêtre, « fut pour lui en tout, le bon conseiller, l'habile assistant, l'interprète des Écritures, l'interprète de ses propres devoirs, le soutien de sa vieillesse, l'appui de sa foi, plus digne de confiance que tous ses autres clercs et plus expérimenté qu'aucun laïc », comme le rapporte Grégoire de Nazianze (*Orat.*, 43, 33). Lorsque Eusèbe mourut, en 370, Basile lui succéda comme évêque de Césarée, métropolite de Cappadoce et exarque du diocèse civil du Pont. Il acquit très vite l'affection de son peuple, fonda des hôpitaux pour les malades et les victimes des épidémies et des hospices pour les voyageurs et les étrangers, tant et si bien que Grégoire peut

parler d'une « cité nouvelle ». Dans sa lutte contre l'arianisme, qui avait l'appui de l'État, il sut joindre à une activité incessante la sagesse et la prudence. Il ne connut, devant l'empereur Valens et ses préfets, ni la crainte ni l'intimidation, et se montra un véritable prince de l'Église dans son célèbre entretien avec le préfet Modestus, que l'empereur avait envoyé pour le menacer de la confiscation des biens et de l'exil et lui arracher une déclaration signée de son adhésion à la cause arienne. Grégoire de Nazianze nous rapporte sa réplique (Orat., 43, 49) :

> La confiscation des biens est sans prise sur un homme qui n'a rien ; à moins que tu ne tiennes à ces méchants haillons que voilà et à quelques livres ; ce sont là toutes mes ressources. Quant à l'exil, je n'en connais point, puisque je ne suis circonscrit par aucun lieu ; que je n'ai pas à moi la terre où j'habite actuellement, et que j'ai à moi toute terre où l'on pourrait me reléguer ; ou plutôt elle est toute à Dieu de qui je suis l'hôte de passage. Les tourments ? quelle prise peuvent-ils avoir quand on n'a point de corps ? A moins que tu ne veuilles parler du premier coup, c'est le seul dont tu sois le maître. Quant à la mort, elle me sera une bienfaitrice, car elle m'enverra plus tôt vers Dieu, pour qui je vis et suis gouverné, pour qui je suis mort en très grande partie, et auprès de qui depuis longtemps j'ai hâte d'arriver.

Étonné, Modestus répondit . « Personne, jusqu'à ce jour, ne m'a tenu pareil langage et avec tant de liberté. » C'est que, répliqua Basile,

> peut-être n'es-tu jamais tombé sur un évêque... Quand c'est Dieu qui est mis en question et de qui il s'agit, nous comptons le reste pour rien, nous ne regardons que lui. Le feu, le glaive, les bêtes féroces, les ongles qui déchirent les chairs font plutôt nos délices que notre effroi. Après cela, injurie, menace, fais tout ce qui tu voudras, mets à profit ta puissance. Qu'on fasse savoir aussi à l'empereur que tu ne nous feras, ni par la violence ni par la persuasion, adhérer à l'impiété, dussent tes menaces croître en violence (43, 50 ; MG 36, 560 B, trad. Boulenger, Picard, 1908).

Cette intrépidité et cette résolution firent une telle impression sur l'empereur qu'il renonça à soumettre l'évêque et révoqua son décret d'exil.

Le principal souci de Basile était l'unité de l'Église. L'absence quasi totale de l'unité entre chrétiens d'Orient comme entre évêques d'Orient et d'Occident lui fit rechercher l'appui d'Athanase pour tenter d'améliorer les relations entre Rome et l'Orient. Il adressa même une lettre au pape Damase dans laquelle il lui décrit la situation très pénible des Églises orientales et le prie de les visiter (*Ep.*, 70). L'orthodoxie, il en était convaincu, ne pouvait triompher que si l'on faisait disparaître les dissensions et le gaspillage des forces parmi les fidèles. Malheureusement, un obstacle insurmontable se dressait sur la route de la concorde entre l'Orient et l'Occident, la querelle de Paulin et de Mélèce sur la légitimité de leur titre au siège épiscopal d'Antioche. La démarche de Basile auprès d'Athanase et de Rome pour le réglement de ce schisme ne put aboutir, principalement parce que la hiérarchie occidentale était opposée à Mélèce, le candidat de Basile, et reconnaissait Paulin. Les lettres qu'il reçut de Rome affirmaient la communauté de foi, mais n'apportaient aucune aide. Basile vécut assez cependant pour apercevoir l'aurore de jours meilleurs, quand la mort de l'empereur Valens, le 9 août 378, et d'autres événements, permirent le rétablissement de la paix. Basile mourut lui-même le 1er janvier 379, âgé d'à peine cinquante ans. Deux ans plus tard, le second concile œcuménique à Constantinople permit à l'empereur Théodose le Grand de rendre à l'Église l'ordre et l'unité, en accueillant tous ceux qui adhéraient à la foi de Nicée. Il est certain que Basile avait préparé ce grand jour de l'histoire chrétienne.

Etudes : E. Venables, Basil of Caesarea : DCB 1 (1900) 282-297. — P. Allard, Saint Basile, 4e éd. Paris, 1903. — P. Allard et J. Besse, Basile de Césarée : DTC 2 (1905) 441-459. — J. Schäfer, Basilius' des Grossen Beziehungen zum Abendlande. Münster, 1909. — J. Pargoire, Basile de Césarée et Basiliens : DAL 2 (1910) 501-510. — J. Wittig, Die Friedenspolitik des Papstes Damasus I. und der Ausgang der arianischen Streitigkeiten (KGA 10). Breslau, 1912; *idem*, Leben, Lebensweisheit und

Lebenskunde des hl. Metropoliten Basilius des Grossen von Caesarea : Ehrengabe Joh. Georg Herzog v. Sachsen, éd. par F. Fessler. Freiburg i. B., 1920, 617-638. — V. GRUMEL, Saint Basile et le siège apostolique : EO 21 (1922) 280-292. — F. SCHEMMEL, Basilius und die Schule von Caesarea : PhW 42 (1922) 620-624. — J. RIVIÈRE, Saint Basile, évêque de Césarée. Paris, 1925. — F. ZUCCHETTI, Eustathius von Sebaste und Basilius von Caesarea : RR 2 (1926) 17-22. — M. CROVINI, I malintesi di un famoso episodio storico del secolo IV. S. Basilio e Papa Damaso : SC 6 (1928) 321-344. — R. JANIN, Saint Basile, archevêque de Césarée et docteur de l'Église. Paris, 1929. — G. PESENTI, Un rifacimento greco-volgare della vita di S. Basilio scritta da Gregorio asceta : Festgabe Heisenberg, éd. par J. Dölger. Leipzig, 1929, 316-322. — G. BARDY, Basile de Césarée : DHG 6 (1932) 1111-1126. — K. V. ZETTERSTEEN, Eine Homilie des Amphilochius von Ikonium über Basilius von Caesarea : OC 9 (1934) 67-98. — E. SCHWARTZ, Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts : ZNW 34 (1935) 158-213 (schisme mélétien). — J. DE GHELLINCK, Un cas de conscience dans la carrière de saint Basile : Miscellanea Vermeersch I (Analecta Gregor. 9-10). Rome, 1935, 217-237. — H. ENGBERDING, Die Verehrung des hl. Basilius des Grossen in der byzantinischen Liturgie : Der christliche Osten in Vergangenheit und Gegenwart 2 (1937) 16-22. — M. M. FOX, The Life and Times of St. Basil the Great as Revealed in his Works. Washington, 1939. — S. GIET, Sasimes. Une méprise de saint Basile. Paris, 1941; *idem*, Les idées et l'action sociales de saint Basile le Grand. Paris, 1941. — M. J. LUBATSCHIWSKYJ, Des hl. Basilius' liturgischer Kampf gegen den Arianismus : ZkTh 66 (1942) 20-38. — M. RICHARD, Saint Basile et la mission du diacre Sabinus : AB 67 (1949) 178-202. — G. BARDY, Basilius von Caesarea : RACh 1 (1950) 1261-1265. — L. VISCHER, Basilius der Grosse. Diss. Basel, 1953. — H. v. CAMPENHAUSEN, Griechische Kirchenväter. Stuttgart, 1955, 86-100. — S. GIET, Saint Basile et le concile de Constantinople de 360 : JThSt N. S. 6 (1955) 94-99. — J. M. RONNAT, Basile le Grand. Paris, 1955. — O. ROUSSEAU, La rencontre de saint Ephrem et de saint Basile : L'Orient Syrien 2 (1957) 261-284. — H. RAHNER, Basileios der Grosse : LThK² 2 (1958) 33-35. — J. GRIBOMONT, Eustathe le Philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée : RHE 54 (1959) 115-124. — G. DE JERPHANION, Histoire de saint Basile dans les peintures de Cappadoce et dans les peintures romaines : Byz 6 (1931) 535-558. — N. G. PETROPULOS, Ὁ κανωνικὸς θεσμὸς τῆς φιλίας. ἡ φιλία βασιλείου τοῦ Μεγάλου και Γρηγορίου τοῦ θεολόγου ἐν Ἀθῆναις : Γρηγόριος παλαμᾶς 44 (1961) 23-28, 92-102, 210-218.

I. SES ÉCRITS

Il serait injuste de ne voir en Basile que l'administrateur ecclésiastique, car, au milieu des tâches les plus accaparantes, il resta le grand théologien, et les livres liturgiques de l'Église

grecque en font le premier des « grands docteurs œcuméniques ». On pourrait, avec certaines réserves, l'appeler « un Romain parmi les Hellènes », puisque ses écrits eux-mêmes révèlent l'homme d'action, tourné vers le côté pratique et moral du message chrétien, à la différence des autres Pères de l'Église grecque qui marquent une préférence décidée pour l'aspect métaphysique de l'Évangile.

Ses contemporains, au témoignage de Grégoire de Nazianze (Orat., 43, 66), apprécièrent très hautement ses écrits, tant pour leur contenu que pour leur forme. Lettrés et non lettrés, chrétiens et païens les lurent. Grégoire de Nazianze n'hésite pas à vanter leur influence sur sa propre pensée, sa vie et ses aspirations, et l'appelle « le maître du style » (*Ep.* 51). Photius (*Bibl. cod.*, 141) est encore plus enthousiaste :

> Il est excellent dans tous ses écrits, le grand Basile : il est, en effet, habile entre tous à manier un style pur, clair et juste — en un mot, digne de la tribune et de la chaire d'apparat. Pour l'ordre et la netteté de ses pensées, il brille au premier rang et nul ne le surpasse ; il aime le tour persuasif, la douceur et l'éclat ; son style est coulant d'un flux dont la source est spontanée. Il réussit à user de force persuasive à un tel degré que qui prendrait ses discours comme modèle d'éloquence publique et les pratiquerait, pour peu qu'il ne fût pas ignorant des lois de ce genre, n'aurait, je crois, besoin de nul autre maître, ni de Platon ni de Démosthène avec qui les anciens recommandent qu'on se familiarise pour devenir orateur public ou d'apparat (trad. Budé).

Ses écrits comprennent des traités dogmatiques, ascétiques, pédagogiques et liturgiques, avec un grand nombre de sermons et de lettres. Par bonheur, son héritage littéraire n'a pas subi de lourdes pertes avec le temps, car son nom était une protection contre l'oubli, et telle fut sa renommée qu'on lui attribua une quantité de traités, d'homélies et de lettres qui ne lui appartiennent pas. On aurait grandement besoin d'une édition critique de ses œuvres complètes. L'histoire très approfondie des éditions existantes publiée par E. Amand de Mendieta, et les récentes études de J. Gribomont et de Stig Y. Rud-

berg sur la tradition manuscrite sont de précieux préliminaires pour cette entreprise.

Editions : J. GARNIER et P. MARAN, 3 vol. Paris, 1721-1730, réimprimé MG 29-32. Cf. D. AMAND, Essai d'une histoire critique des éditions générales grecques et gréco-latines de saint Basile de Césarée : RB 52 (1940) 141-161, 53 (1941) 119-151, 54 (1942) 124-144, 56 (1944-1945) 126-173. — G. MERCATI, Opere minori 4 (ST 79). Cité du Vatican, 1937, 372-376 (Cod. Vaticanus gr. 428); *idem*, Nota sul Codex Hauniensis 1343 : Classica et Mediaevalia 17 (1956) 109-118 (Cod. Vat. Barb. gr. 462). — S. Y. RUDBERG, Codex Upsaliensis Graecus 5 : Eranos 50 (1952) 60-70; *idem*, Études sur la tradition manuscrite de saint Basile. Upsala, 1953; *idem*, Indications stichométriques contenues dans quelques manuscrits de Basile : Eranos 52 (1954) 191-194. — J. GRIBOMONT, Études suédoises et reclassement de la tradition manuscrite de saint Basile : Mus 67 (1954) 51-69; *idem*, Études sur l'histoire du texte de saint Basile : Scriptorium 8 (1954) 298-304. — D. AMAND, La tradition manuscrite des œuvres de saint Basile : RHE 49 (1954) 507-521.

Pour les anciennes versions latines, voir : B. ALTANER, Beiträge zur Geschichte der altlateinischen Uebersetzungen von Väterschriften : HJ 61 (1941) 208-212 (traduction de Rufin). — A. SIEGMUND, Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche. Munich-Pasing, 1949, 51-55. Pour les manuscrits arméniens de la Bibliothèque des Méchitaristes de San Lazzaro, cf. I. W. DRIESSEN, Les recueils manuscrits arméniens de saint Basile : Mus 66 (1953) 65-95.

Traductions : Anglaises : B. JACKSON, LNPF série 2, vol. 8 (1895). — *Allemandes :* Sämtliche Schriften des hl. Basilius des Grossen (Sämtliche Werke der Kirchenväter 19-26). Kempten, 1838-1842. — V. GRÖNE, BKV 3 vol. Kempten, 1875-1881. — A. STEGMANN, BKV² 46, 47. Kempten, 1925. — *Françaises :* B. PRUCHE, SCH 17 (1945); S. GIET, SCH 26 (1949). Autres traductions avec les ouvrages particuliers.

Etudes : T. L. SHEAN, The Influence of Plato on St. Basil the Great. Diss. Baltimore, 1906. — C. GRONAU, De Basilio, Gregoire Naz., Nyssenoque Platonis imitatoribus. Diss. Göttingen, 1908, 34-43. — J. TRUNK, De Basilio Magno sermonis Attici imitatore. Progr. Ehingen, 1911. — G. LAZZATI, L'Aristotele perduto e gli scrittori cristiani. Milan, 1933, 34-43. — P. HENRY, Les états du texte de Plotin. Paris, 1938, 159-196. — J. JOOSEN (P. Calasanctius), De beeldspraak bij den heiligen Basilius den Grote met een inleiding over de opvattingen van de griekse en romeinse rhetoren aangaande beeldspraak. Nijmegen, 1941. — D. AMAND, A propos d'un livre récent : « Bildersprache » et critique d'authenticité des œuvres basiliennes : RB 54 (1942) 145-150. — W. M. ROGGISCH, Platons Spuren bei Basilius dem Grossen. Diss. Bonn, 1949 (typ.). — B. ALTANER, Augustinus und Basilius der Grosse. Eine quellenkritische Untersuchung : RB (1950) 17-24. — L. VISCHER, Das Problem der Freundschaft bei den Kirchenvätern : ThZ 9 (1953) 173-200. — L. BUSCH, Basilius und die

Medizin : Therapeutische Berichte 29 (Leverkusen, 1957) 111-121. — H. J. FRINGS, Medizin und Arzt bei den griechischen Kirchenvätern bis Chrysostomos. Diss. Bonn, 1959, 2-23. — G. M. COSSU, L'amore naturale verso Dio e verso il prossimo nell'insegnamento di san Basilio Magno : Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata N. S. 14 (1960) 87-107. — S. Y. RUDBERG, Annotations historiques et adscripta métriques contenus dans les manuscrits de Basile de Césarée : Scriptorium 15 (1961) 61-67.

1. *Écrits dogmatiques*

Tous les traités dogmatiques qui nous restent de Basile sont consacrés à la lutte contre l'arianisme.

1. *Contre Eunome.*

Le plus ancien de ses traités dogmatiques est l'*Adversus Eunomium* en trois livres, qu'il composa entre 363 et 365, pour réfuter, comme l'indique son titre original (Ἀνατρεπτικὸς τοῦ Ἀπολογητικοῦ τοῦ δυσσεβοῦς Εὐνομίου), la petite *Apologie* publiée vers 361 par Eunome, un des chefs de l'arianisme le plus avancé, le parti des anoméens. Le livre I réfute l'argument qui identifie l'essence de Dieu avec son innascibilité (ἀγεννησία) et en déduit que le Verbe ne peut être le véritable Fils de Dieu, puisqu'il est engendré, et rien de plus dès lors qu'une créature. Le livre II défend la doctrine nicéenne de la consubstantialité (ὁμοούσιος) du Verbe avec le Père, et le livre III affirme avec la même insistance celle du Saint-Esprit. Les éditions imprimées ajoutent deux autres livres consacrés aussi à la défense de la consubstantialité du Fils et du Saint-Esprit, mais qui semblent appartenir à Didyme l'Aveugle plutôt qu'à Basile (cf. plus haut, p. 137).

Edition : MG 29, 497-669.

Etudes : M. ALBERTZ, Untersuchungen über die Schriften des Eunomius. Diss. Wittenberg, 1908. — F. DIEKAMP, Literargeschichtliches zur Eunomianischen Kontroverse : BZ 18 (1909) 1-13, 190-194. — E. VANDENBUSSCHE, La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius « le technologue » : RHE 40 (1944-1945) 47-72. — J. LEBON, Le Pseudo-Basile (*Adv. Eunom.* IV-V) est bien Didyme d'Alexandrie : Mus 50 (1938) 61-83. — A. BENITO Y DURAN, El nominalismo arriano y la filosofia cristiana : Eunomio y San Basilio : Augustinus 5 (1960) 206-226.

2. *Sur le Saint-Esprit.*

Le traité *Sur le Saint-Esprit* (Περὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος), écrit vers 375, traite aussi de la consubstantialité du Fils et du Saint-Esprit avec le Père. Basile y explique au début qu'il a été critiqué pour avoir usé dans le culte public de la doxologie : Gloire au Père avec le Fils et le Saint-Esprit (μετὰ τοῦ υἱοῦ σύν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ), au lieu de la formule habituelle : Gloire au Père par le Fils dans le Saint-Esprit (διὰ τοῦ υἱοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι). On avait considéré la première comme une innovation, mais Basile démontre qu'elle n'est pas moins orthodoxe que l'autre, et insiste afin que l'Église connaisse les deux. Puisque le Fils et le Saint-Esprit possèdent avec le Père une seule et même nature, il convient de leur accorder à tous les deux un honneur égal à celui du Père. Par conséquent la première formule « avec le Fils et le Saint-Esprit » est mieux appropriée même que la seconde, car elle établit la distinction des personnes divines en attestant avec clarté l'éternelle communion et la perpétuelle conjonction qui existent entre elles, ce qui écarte à la fois l'arianisme et le sabellianisme. Le traité est dédié à Amphiloque d'Iconium, l'ami de Basile. Six ans plus tard, saint Ambroise y puisa pour son propre *De Spiritu Sancto*, et répandit ainsi la pensée de Basile en Occident.

Editions : MG 32, 67-217. Éd. crit. : C. F. H. JOHNSTON, The Book of St. Basil the Great, On the Holy Spirit. Oxford, 1892. — Nouv. éd. crit. : B. PRUCHE, Basile de Césarée, Traité du Saint-Esprit. Texte, trad. et notes (SCH 17). Paris, 1947.

Traductions : Anglaise : B. JACKSON, LNPF sér. 2, vol. 8 (1895) 2-50. — *Française :* B. PRUCHE, op. cit.

Etudes : T. SCHERMANN, Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts. Freiburg i. B., 1901, 89-145; *idem*, Die griechischen Quellen des hl. Ambrosius in ll. III de Spir. s. Munich, 1902, 59-70. — P. HENRY, Les états du texte de Plotin. Paris, 1938, 162-170 (composé vers 360). — P. GALTIER, Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères Grecs. Rome, 1946, 143-165. — B. PRUCHE, L'originalité du traité de saint Basile sur le Saint-Esprit : RSPT 32 (1948) 207-221. — H. DÖRRIES, De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas (AAWG Philolog.-Hist. Kl. 3 Nr. 39). Göttingen, 1956. — W. JAEGER, Basilius und der Abschluss des trinitarischen Dogmas : ThLZ 83 (1958) 255-258.

2. *Traités ascétiques*

Ascetica est le titre d'un groupe de treize écrits attribués à Basile, incluant un bon nombre d'apocryphes, dont plusieurs ne peuvent absolument pas lui appartenir. J. Gribomont dans son étude de la tradition textuelle des *Ascetica* donne pour la première fois une description exacte et une classification des manuscrits qui les contiennent, ainsi qu'un examen critique des anciennes traductions arménienne, géorgienne, arabe et slave.

Edition : MG 31, 620-1428. Cf. J. GRIBOMONT, Histoire du texte des Ascétiques de saint Basile (Bibl. du Mus. 32). Louvain, 1953.

Traductions : Anglaises : W. K. L. CLARKE, The Ascetic Works of Saint Basil (SPCK). London, 1925. — M. M. WAGNER, FC 9 (1950) 9-430. — *Allemande :* V. GRÖNE, BKV (1877). — *Italienne :* E. LEGGIO, L'Ascetica di S. Basilio il Grande. Turin, 1934. — *Ukrainienne :* A. SEPTICKIJ. Lwow, 1929. — *Française :* G. HERMANT, Les Ascétiques de saint Basile. Paris, 1673.

Etudes : G. BARDY, DSp 1, 1273-1283. — P. HUMBERTCLAUDE, La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée. Paris, 1932. — O. RING, Das Basiliusproblem : ZKG 51 (1932) 365-383. — J. HAUSHERR, Les grands courants de la spiritualité orientale : OCP[1] (1935) 129-132 (doctrine ascétique de Basile). — E. AMAND, Les ascétiques de saint Basile de Césarée. Exposé des problèmes d'authenticité. Louvain, 1935. — M. VILLER et K. RAHNER, Aszese und Mystik in der Väterzeit. Freiburg i. B., 1939, 122-133. — F. M. GUÉTET, La tradition manuscrite des Ascétiques attribuées à saint Basile : Mélanges Bénédictins. Saint-Wandrille, 1947. — D. AMAND, L'Ascèse monastique de saint Basile. Essai historique. Maredsous, 1949 (avec une liste complète des œuvres ascétiques authentiques, p. XXVI). — A. DIRKING, Die Bedeutung des Wortes Apathie beim hl. Basilius dem Grossen : ThQ 134 (1954) 202-212. — J. GRIBOMONT, L'Exhortation au renoncement attribuée à saint Basile : OCP 21 (1955) 375-398 (MG 31, 625-648, le *De renuntiatione saeculi* n'est pas authentique). — T. PICHLER, Das Festen bei Basilius dem Grossen und im antiken Heidentum. Innsbruck, 1955.

1. *Moralia* (Τὰ ἠθικά).

Les *Moralia* sont une collection de quatre-vingts règles ou instructions morales (*regulae*), appuyées chacune de citations du Nouveau Testament. Bien que l'ouvrage soit adressé à tout

chrétien sans distinction, et qu'il traite des devoirs généraux, il n'est pas autre chose qu'une exhortation très pressante en faveur de la vie ascétique. Il représente la partie la plus ancienne et la plus importante du *Corpus asceticum*. Saint Basile le composa pendant la période où il vivait sur les bords de l'Iris et tandis que son ami Grégoire de Nazianze séjournait auprès de lui. Cette collection, la première de ses œuvres ascétiques, parut avec le prologue 7 *De judicio Dei* comme préface, complété plus tard par le prologue 8 *De fide*. D'après Gribomont, seuls les *Moralia* méritent le titre de *Règles* (Ὅροι).

Edition : MG 31, 700-869, *Moralia*; 31, 653-692, *De iudicio Dei* et *De fide*.

Etude : J. Gribomont, Obéissance et Évangile selon saint Basile le Grand : VS suppl. 21 (1952) 192-215; *idem*, Les Règles Morales de saint Basile et le Nouveau Testament : SP II (TU 64). Berlin, 1957, 416-426.

2. Les deux Règles monastiques.

Plus récentes sont les deux collections de « règles » qui sont le résultat des questions posées par les moines à Basile au cours de ses visites. Dans leur forme actuelle, la première collection, intitulée *Règles détaillées* (*Regulae fusius tractatae*), discute en cinquante-cinq chapitres des principes de la vie monastique, et la seconde, les *Règles brèves,* en trois cent treize chapitres, de leur application à la vie quotidienne d'une communauté claustrale. Les deux séries se présentent sous forme de questions et de réponses et s'appuient sur des notes de conversations pastorales entre Basile et les membres de ses monastères, relevées par les tachygraphes. La première rédaction d'une collection de questions et de réponses n'a pas survécu dans le grec original, mais seulement dans des versions syriaques et une traduction latine de Rufin. Ce dernier paraît la tenir de son maître égyptien Évagre le Pontique (cf. plus haut, p. 247), qui l'emporta dans sa fuite à Constantinople et en Palestine. Cette première forme trahit l'influence d'Eustathe de Sébaste, l'ami plus âgé de saint Basile, qui avait répandu la vie monastique en Asie Mineure avant que celui-ci ne l'eût adoptée. Ainsi s'explique la remarque de l'historien Sozomène (*Hist. eccl.*, 3, 14 :

On dit qu'Eustathe, qui gouvernait l'Église de Sébaste

en Arménie, fonda une société de moines en Arménie, en Paphlagonie et dans le Pont, et institua une discipline zélée, à la fois quant aux mets à prendre ou à éviter, aux vêtements à porter, aux coutumes et à la conduite exacte à adopter. Certains prétendent qu'il fut l'auteur des traités ascétiques attribués communément à Basile de Cappadoce.

Gribomont note une atmosphère messalienne dans certaines des questions et une réserve voulue dans les réponses de cette première rédaction ou « Petit Asketicon », qui remonte à 358-359. Avec le temps, Basile s'affranchit ainsi que ses moines de l'influence d'Eustathe et développa sa propre conception de la vie monastique. Seuls les vingt-trois premiers articles des *Règles détaillées* s'appuient sur le « Petit Asketicon », car la suite, 24-55, suppose un état plus évolué du cénobitisme basilien.

Une seconde rédaction de cette collection de questions et de réponses semble provenir du monastère de saint Basile à Césarée. Nous y trouvons en supplément les *Epitimia,* ou règles pour la punition des moines et des moniales qui contrevenaient au code monastique. Cette seconde forme fut plus tard résumée par Théodore le Studite.

Une troisième rédaction améliora la forme littéraire. Basile combina lui-même cette forme avec les *Moralia* et l'envoya à ses disciples du Pont qu'il ne pouvait visiter en personne. Il l'appelle modestement un « aperçu » ou une « esquisse », ὑποτύπωσις ἀσκήσεως.

Aucune de ces rédactions ne se répandit aussi largement que la *Vulgate,* œuvre d'un compilateur du VIe siècle, utilisant la troisième forme qu'il avait trouvée dans un monastère du Pont. Elle commence avec le prologue 6 qui ouvre une collection comprenant les prologues 7 et 8, les *Moralia* et les questions, toutes pièces que nous devons considérer comme authentiques après les études de Gribomont. Cette édition vulgate insère les prologues 5 et 4 entre les *Moralia* et les *Règles détaillées,* et le prologue 9 entre ces dernières et les *Règles brèves,* qui se trouvent ici divisées pour la première fois. L'*Epitimia* figure à la fin, précédé d'une compilation de deux lettres de

saint Basile, les *Ep.* 173 et 22. Il est possible que l'*Epitimia* et le prologue 5 soient l'œuvre d'un de ses disciples. Les prologues 6, 7 (*De judicio*) et 8 (*De fide*) appartiennent à saint Basile, mais non le prologue 9, qui n'est qu'un extrait de l'homélie 25 du pseudo-Macaire.

Ce « Grand Asketicon » fut augmenté au cours du Moyen Age, où on lui ajouta à la fin les *Constitutiones asceticae*, longue collection de conseils et d'avertissements aux moines, et le traité *De baptismo*. L'origine des *Constitutiones asceticae* reste incertaine, mais on peut y apercevoir une influence messalienne dans le premier chapitre. Le traité *Sur le baptême*, en deux livres, traite de la préparation au baptême et à la sainte communion, et de la manière de vivre en accord avec les vœux baptismaux. On a contesté l'authenticité du second livre, bien que son auteur s'y attribue la composition des *Moralia* et des *Regulae*, pour le prêter à Sévérien de Gabala, mais Gribomont apporte en faveur de Basile des preuves très fortes.

En Orient, la législation basilienne a subsisté jusqu'à nos jours dans la principale règle monastique de l'Église grecque, et les Basiliens sont le seul grand ordre oriental. En Occident même, l'influence de ces constitutions s'est exercée très largement, car, dans la traduction de Rufin, faite avant la fin du IV[e] siècle, elles atteignirent les grands législateurs monastiques occidentaux, saint Cassien et saint Benoît. Grégoire de Tours les mentionne (*Hist. Franc.*, 10, 29), et elles réapparaissent dans la grande *Concordia* de saint Benoît d'Aniane au IX[e] siècle (*Concordia reg.*, 3, 3).

Editions : MG 31, 889-1052, *Regulae fusius tractatae*; 31, 1080-1305, *Regulae brevius tractatae*; 31, 620-625, *Praevia institutio ascetica*; 31, 1305-1316 *Epitimia*; 31, 1315-1428, *Constitutiones asceticae*; 31, 1513-1628, *De baptismo*. — Version latine des Règles par Rufin : ML 103, 487-554. — MG 31, 648-652, *De ascetica disciplina*. Ancienne version latine : A. Wilmart, Le discours de saint Basile sur l'ascèse en latin : RB 27 (1910) 226-233. — *Version en vieux slave :* P. A. Lavron et A. Vaillant, Les Règles de S. Basile en vieux slave : Revue des Études Slaves 10 (1930) 5-35.

Traductions : Anglaise : W. K. L. Clarke, op. cit. — *Allemande :* Sämtliche Werke der Kirchenväter aus dem Urtexte in das Deutsche übersetzt, vol. 21, Kempten, 1839, 226-398; vol. 22, Kempten, 1839, 3-40. — V. Gröne, Ausgewählte Schriften des hl. Basilius des Grossen, vol. 2 (BKV, 1877) 53-364. — H. Urs von Balthasar, Die grossen Ordensregeln. Einsiedeln, 1948, 29-98 (réimprime la traduction des Règles de Gröne). — *Italienne :* E. Leggio, op. cit.

Etudes : G. Bardy, DDC 2, 218-224 (Règles). — E. F. Morison, St. Basil and his Rule. Oxford, 1912. — W. K. L. Clarke, St Basil the Great. A Study in Monasticism. Cambridge, 1913. — M. Rothenhäusler, Der hl. Basilius und die klösterliche Profess : BM 4 (1922) 280-290. — F. Laun, Die beiden Regeln des Basilius, ihre Echtheit und ihre Entstehung : ZKG 44 (1925) 1-61. — M. G. Murphy, Saint Basil and Monasticism. Washington, 1930. — H. Dörries, Symeon von Mesopotamien (TU 4, 10, 1). Leipzig, 1941, 451-465 (*Règles*). — A. T. Geoghegan, The Attitude towards Labor in Early Christianity and Ancient Culture (SCA 6). Washington, 1945, 175-181. — M. Lootens, De H. Basilius de Groote en het monnikenwezen. Louvain, 1946. — F. M. Guétet, La tradition manuscrite des Ascétiques attribuées à saint Basile : Mélanges Bénédictins. Saint-Wandrille, 1947 (une recension studite des règles basil.). — D. Amand, L'ascèse monastique de saint Basile de Césarée. Maredsous, 1949. — S. Giet, Le rigorisme de saint Basile : RSR (1949) 333-342. — P. De Guchteneere, Les « Constitutions ascétiques » attribuées à saint Basile. État des questions. Louvain, 1954 (typ.). — L. T. Lefort, Les Constitutions ascétiques de saint Basile : Mus 69 (1956) 5-10 (fragments d'une version copte des Règles). — B. Drack, Beschauliches und tätiges Leben im Mönchtum nach der Lehre Basilius des Grossen : Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 7 (1960) 297-309; 8 (1961) 92-108. — J. Gribomont, Eustathe de Sébaste : DSp 4, 2 (1961) 1708-1712.

3. *Traités pédagogiques*

1. *Ad Adolescentes.*

Dans son *Exhortation aux jeunes gens sur la manière de tirer profit des Lettres helléniques,* saint Basile traite de l'attitude chrétienne à l'égard de la littérature et de l'enseignement païens. Malgré la forme sans prétention qu'il revêt d'un avis à ses neveux fréquentant les écoles païennes, ce petit traité a une très grande importance, car il nous apporte le jugement de Basile sur la littérature classique grecque. Tout en assignant à celle-ci une place très inférieure à celle des Saintes Écritures, il n'en interdit nullement l'usage dans l'éducation : l'étude des anciens auteurs peut être très utile si l'on sait opérer une bonne sélection parmi les œuvres des poètes, des historiens et des rhéteurs, excluant tout ce qui serait dangereux pour les

âmes des élèves. Basile ne semble se soucier que de la moralité de ses lecteurs, et n'a aucune inquiétude au sujet de leur foi. Dans cette littérature, il faut récolter le miel et laisser de côté le poison. Les jeunes chrétiens de Césarée pourront trouver quantité d'exemples de vertu chez Homère, Hésiode, Théognis, Solon et Euripide, chez les philosophes, surtout Platon, qu'il cite plusieurs fois. L'exhortation est écrite avec un sens extraordinaire des valeurs durables de l'enseignement hellénistique, et sa largeur d'esprit a profondément influencé l'attitude de l'Église à l'égard de la tradition classique. Basile a pleine conscience de l'utilité d'une formation unissant la vérité chrétienne à l'héritage culturel : « Le fruit de l'âme est avant tout la vérité, et pourtant la revêtir de la sagesse extérieure n'est pas sans avantage, car c'est donner pour ainsi dire un feuillage et une protection au fruit, ainsi qu'un aspect affranchi de toute laideur » (175).

Editions : MG 31, 563-590. — *Séparées :* E. SOMMER. Paris, 1903. — A. DIRKING. Münster, 1934. — F. BOULENGER, Aux jeunes gens, sur la manière de tirer profit des lettres helléniques. Texte établi et trad. 2e éd. Paris, 1952. — R. J. DEFERRARI, Address to young men on reading Greek literature : St. Basil, Letters vol. 4 (LCL). London, 1934, 249-348 (texte grec et trad.). — A. NARDI, Discorso ai giovani sulla letteratura di classici. Turin, 1931. — E. NERI e G. BALPONI, S. Basilius Magnus, Le omelie : Ai giovani. Siena, 1938.

Traductions : Anglaises : F. M. PADELFORD, Address to young men on the right use of Greek literature : Essays on the study and use of poetry by Plutarch and Basil the Great. New York, 1902, 97-120. — R. DEFERRARI, op. cit. — *Française :* F. BOULENGER, op. cit. — *Italienne :* A. NARDI, op. cit. — *Allemande :* A. STEGMANN, BKV 2 47 (1925) 445-468.

Etudes : H. EICKHOFF, Zwei Schriften des Basilius und Augustinus als geschichtliche Dokumente der Vereinigung von klassischer Bildung und Christentum. Schleswig, 1897. — G. BÜTTNER, Basileios' des Grossen Mahnworte an die Jugend über den nützlichen Gebrauch der heidnischen Literatur. Eine Quellenuntersuchung. Munich, 1908. — C. WEYMAN, S. Basilius über die Lektüre der heidnischen Klassiker : HJ 30 (1909) 287-296. — L. V. JACKS, St. Basil and Greek Literature. Washington, 1922. — M. GOEMANS, Het tractaat van Basilius den Groote over de klassieke studie. Nijmegen, 1945. — G. SOURY, Le traité de saint Basile sur les lettres helléniques. Influence de Plutarque : Actes du Congrès de l'Assoc. G. Budé. Grenoble, 1948, 152-154 (résumé). — A. G. AMATUCCI, Qualche osservazione sul Πρὸς τοὺς νέους di Basilio : RFIC (1949) 191-197. — P. KOUKOULES, Basil, Gregory of Naz. and

John Chrysostom as Educators (en grec). Athènes, 1951. — A. BENITO DURAN, El discurso de san Basilio a los jovenes sobre el modo de leer con utilidad los libros de los gentiles. Primera introduccion humanistico-cristiana a la Filosofia. Discurso. Cuenca, 1959. — F. H. BRIGHAM, St. Basil and the Greeks : Classical Folia 14 (1960) 35-38.

2. *Admonitio S. Basilii ad filium spiritualem.*

Ce traité latin que l'on considérait depuis le IXe siècle comme l'œuvre de Basile, mais depuis le XVIe comme d'auteur inconnu, a été restitué à Basile par son dernier éditeur, P. Lehmann, et le texte latin à la traduction de Rufin. P. Lehmann s'appuie surtout dans son argumentation sur la comparaison avec les Règles de saint Basile. Il prouve que saint Benoît d'Aniane connaissait ce traité et le tenait en haute estime. Cependant l'usage abondant de la Bible qu'on y trouve, en particulier des *Proverbes,* caractérise l'ancien monachisme égyptien, et il existe de nombreuses similitudes entre l'*Admonitio* et les écrits d'Évagre le Pontique (cf. plus haut, p. 246), par exemple les sentences sur l'humilité, sur le jeûne que doit accompagner le silence, etc. Toutes ces raisons invitent à chercher dans le monachisme égyptien du Scété l'origine de cet ouvrage, mais sans éliminer pour autant l'attribution à Basile, qui visita ces moines en 360. Mais ceci ne repose toutefois sur aucune preuve positive et n'est qu'une pure possibilité. D'autres indices en font supposer la composition vers 350-360 : le contenu rappelle celui de la *Vita Antonii* (cf. plus haut, p. 71), en maintes occasions, spécialement dans l'emploi plutôt limité du terme « monachus ».

Edition : P. LEHMANN, Die Admonitio S. Basilii ad filium spiritualem (SAM Phil. hist. Kl. 1955, H. 7). Munich, 1955. Cf. A. ADAM, DLZ 78 (1957) 579-582.

Traduction : Anglo-saxonne : H. W. NORMAN, The Anglo-Saxon version of the Hexameron of St. Basil and the Saxon remains of St. Basil's Admonitio ad filium spiritualem with a translation. London, 1848.

Etude : P. LEHMANN, Ein Ermahnungsschreiben Basilius' des Grossen, die Benediktiner-Regel und der Basilius-Uebersetzer : FF 29 (1955) 214-215.

4. *Homélies et sermons*

Saint Basile n'écrivit pas, comme ses grands contemporains, de commentaires savants sur les livres de la Sainte Écriture, mais il déploya ses talents d'exégète dans ses nombreuses homélies. Il y use des artifices de la rhétorique ancienne, en particulier de la seconde sophistique : métaphore, comparaison, ecphrasis, des figures gorgianiques et du parallélisme, comme c'était la coutume à l'époque, tout en se montrant plus réservé sur ce point que les deux Grégoire et en n'accordant pas à ces raffinements une importance prépondérante. Basile est certainement un des plus brillants orateurs ecclésiastiques de l'antiquité, sachant joindre l'exercice de la rhétorique à la simplicité de la pensée et à la clarté de l'expression. Il se présente avant tout comme le médecin des âmes, qui ne cherche pas à plaire à ses auditeurs, mais à toucher leur conscience.

La tradition textuelle des homélies bénéficie heureusement de l'étude très approfondie de Stig Y. Rudberg, qui a examiné cent soixante-neuf manuscrits, les réduisant à dix-huit types différents.

Études : Voir les études de Rudberg plus haut, p. 303. — J. M. Campbell, The Influence of the Second Sophistic on the Style of the Sermons of St. Basil the Great (PSt 2). Washington, 1922. — W. Hengsberg, De ornatu rhetorico, quem Basilius Magnus in diversis homiliarum generibus adhibuit. Diss. Bonn, 1957. — S. Y. Rudberg, Welche Vorlage benutzte Erasmus für seine editio princeps der Basilius-Homilien ? : Eranos 58 (1960) 20-28 (Monacensis Graecus 141).

1. *In Hexaemeron.*

La place d'honneur revient aux neuf homélies sur l'*Hexaemeron,* le récit des « Six Jours » de la création dans la Genèse, 1, 1-26, qu'il prononça avant 370, étant encore simple prêtre. Il les donna comme sermons de carême dans l'espace d'une semaine, puisque certains jours, il prêcha deux fois matin et soir. Malgré des traces d'improvisation, ces homélies furent très appréciées en Orient et en Occident, et aucune œuvre de

la littérature grecque tardive ne soutient la comparaison avec elles pour la beauté oratoire. Ambroise y puise largement pour ses propres homélies sur le même sujet. Une traduction latine de l'Africain Eustathe en parut dès 440.

Basile affirme clairement ne pas s'intéresser à l'interprétation allégorique de la Genèse :

> Je connais les lois de l'allégorie pour les avoir, non pas imaginées moi-même, mais rencontrées dans les travaux d'autrui. Ceux qui n'acceptent pas d'entendre les Écritures dans leur signification commune, disent que l'eau n'est point de l'eau, mais quelque autre substance ; les mots : plantes, poissons, ils les interprètent comme bon leur semble ; la création des reptiles et des bêtes sauvages, ils l'expliquent à leur manière, en la détournant (du sens obvie), comme font les interprètes des songes, qui donnent le sens qu'ils veulent aux images apparues pendant le sommeil. Pour moi, quand j'entends parler d'herbe, je pense à de l'herbe : ainsi fais-je de plante, poisson, bête sauvage, animal domestique : je prends toutes choses comme elles sont dites. Car je ne rougis pas de l'Évangile (*Hex.*, 9, 80 : MG 29, 80 B, tr. SCH).

Il se propose d'offrir une idée chrétienne du monde, en contraste avec les anciennes notions païennes et le manichéisme, et de faire apercevoir le créateur à travers la création. Il brosse un tableau coloré de la beauté de la nature, et décrit les merveilles du cosmos avec un déploiement étonnant de science naturelle et de philosophie qui le montre bien informé des connaissances et de l'érudition contemporaines. La position centrale de la terre ne représente pour lui qu'une théorie. Beaucoup de ses explications proviennent d'Aristote, de Platon et de Posidonius, mais il puise aussi à Plotin, sans toutefois jamais le mentionner. Ses homélies sont donc précieuses également pour l'étude de leurs sources. La dernière annonce une causerie sur l'homme à l'image de Dieu, qui, semble-t-il, ne fut jamais prononcée, car Ambroise ne connaît que neuf homélies de Basile et Grégoire de Nysse écrivit son *De hominis opificio* pour compléter l'œuvre de son frère. Les deux sermons

De hominis structura (MG 30, 9-61) et un troisième *De paradiso* (MG 30, 61-72), ne sont pas authentiques.

Editions : MG 29, 3-208. — Nouv. éd. : S. GIET, Basile de Césarée, Homélies sur l'Hexaéméron. Texte grec, introd. et traduction (SCH 26). Paris, 1949. — Les anciennes versions latines d'Eustathe : MG 30, 869-968. Nouv. éd. crit. : E. AMAND DE MENDIETA et S. Y. RUDBERG, Eustathius. Ancienne version latine des neuf homélies sur l'Hexaméron de Basile de Césarée. Éd. crit. avec prol. et tables (TU 66). Berling, 1958.

Traductions : Anglaise : B. JACKON, LNPF sér. 2, vol. 8 (1895) 52-107. — *Française :* S. GIET, op. cit. — *Allemande :* A. STEGMANN, BKV² 47 (1925) 8-153. — *Anglo-saxonne :* H. W. NORMAN, The Anglo-Saxon Version of the Hexameron of St. Basil. London, 1848.

Etudes : C. GRONAU, Poseidonios, eine Quelle für Basilius' Hexahemeron. Braunschweig, 1912; *idem*, Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese. Leipzig, 1914, 7-112. — J. LEVIE, Les sources de la septième et huitième Homélie de saint Basile sur l'Hexaméron : Musée Belge (1920) 113-149. — J. H. VAN HAERINGEN, Qui fuerit Basilii Magni de mundi procreatione orationum ordo : Mnem N.S. 63 (1925) 53-56. — M. CESARO, Natura e cristianesimo negli Exameron di san Basilio e di sant' Ambrogio : Didaskaleion 7 (1929) 53-123. — E. STÉPHANU, Le sixième jour de l'Hexaméron de saint Basile : EO 35 (1932) 385-398 (*De hominis structura* authentique). — Y. COURTONNE, Saint Basile et l'hellénisme. Étude sur la rencontre de la pensée chrétienne avec la sagesse antique dans l'Hexaméron de Basile le Grand. Paris, 1934. — J. TOROSSIAN, The Armenian version of St. Basil's homilies In Hexaemeron (en arménien) : Bazmavep. 91 (1934) 327-336, 412-425. — E. v. IVANKA, Die Autorschaft der Homilien Εἰς τὸ Ποιήσωμεν ἄνθρωπον κατ' εἰκόνα ἡμέτεραν καὶ ὁμοίωσιν : BZ 36 (1936) 46-57 (*De hominis structura* non authentique). — J. BIDEZ, Le traité d'astrologie cité par saint Basile dans son Hexaéméron : ACL 7 (1938) 19-21. — B. ALTANER, Eustathius, der lateinische Uebersetzer der Hexaemeron-Homilien Basilius' des Grossen : ZNW 39 (1940) 161-170. — A. S. PEASE, Caeli enarrant : HThR 34 (1941) 163-200. — S. GIET, Saint Basile a-t-il donné une suite aux homélies de l'Hexaméron ? : RSR 33 (1946) 317-358. — D. AMAND, Les états de texte des homélies pseudo-basiliennes sur la création de l'homme : RB (1949) 3-54 (traite des deux homélies *De hominis structura* attribuées à Basile : MG 30, 10-62, et Grégoire de Nysse : MG 44, 257-297, les conserve en deux recensions différentes : une longue et une brève. La longue ne peut être attribuée ni à Basile ni à Grégoire. — R. LEYS, L'Image de Dieu chez Grégoire de Nysse. Bruxelles, 1951, 130-138 (regarde Grégoire de Nysse comme l'auteur du *De structura hominis*). — H. MERKI, Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Fribourg, 1952, 165-173. — E. AMAND DE MENDIETA, The Critical Edition of Saint Basil's Homilies on the Hexaemeron : SP III (TU 78) Berlin, 1961, 38-43. — J. BERNARDI, La date de l'Hexaéméron de saint Basile : SP III (TU 78) Berlin, 1961, 165-169.

2. *Homélies sur les psaumes.*

Environ dix-huit homélies sur les psaumes sont attribuées à Basile, parmi lesquelles treize au plus paraissent authentiques. Elles se rapportent aux psaumes 1, 7, 14, 28, 29, 32, 33, 44, 45, 48, 59, 61 et 114 (d'après la numération grecque). Leur but est d'édifier et de donner une application morale plutôt qu'une interprétation exégétique du texte, comme l'introduction le laisse entendre : « Les prophètes enseignent une chose, les livres historiques une autre; encore une autre est enseignée dans la Loi, et autre chose dans les Livres Sapientiaux. Le Livre des Psaumes réunit ce qui est le plus utile dans tous les autres; il prédit l'avenir, rappelle le passé, pose les lois de la vie, nous enseigne nos devoirs — en un mot, il constitue un trésor général d'excellentes instructions » (*Hom. in Ps.* 1, n. 1. L'auteur puise largement au *Commentaire sur les psaumes* d'Eusèbe de Césarée (cf. plus loin, p. 477).

Editions : MG 29, 209-494 : les 13 homélies authentiques; MG 30, 71-118 : les cinq apocryphes. — MG 30, 81-104 in Ps. 137 est d'Eusèbe de Césarée; cf. M. RICHARD, Les premières chaînes sur le psautier : Bull. d'information de l'Institut de recherche et d'histoire des textes « Les premières chaînes sur le psautier » 5 (1956) 89 notes.

3. *Commentaire sur Isaïe.*

Le long commentaire sur Isaïe 1-16 fait aussi de larges emprunts au *Commentaire sur les psaumes* d'Eusèbe comme à son *Commentaire sur Isaïe*. On admettait universellement autrefois, avec Garnier, que l'imperfection de la forme et du contenu excluait absolument l'attribution à Basile, mais celle-ci a trouvé un défenseur dans la personne de Wittig, que sont venus appuyer Jülicher et Humbertclaude. D'après Wittig, ce commentaire serait composé d'homélies ou de conférences données par Basile à Néo-Césarée pendant l'hiver 374-375, à l'occasion d'une conférence épiscopale de Dazimon, mais cette hypothèse est faible, car la série des homélies est trop étendue et trop érudite pour avoir été prononcée en pareille circonstance, et l'opinion prévalante aujourd'hui est opposée à l'authenticité.

Edition : MG 30, 118-668. — *Séparée :* P. TREVISAN, San Basilio, Commento al profeta Isaia. Testo, introd., versione e note (Corona Patrum Salesiana. Series Graeca 4-5), 2 vol. Turin, 1939 (réimprime le texte de Garnier).

Traductions : Italienne : P. TREVISAN, op. cit. — *Allemande :* Sämtliche Werke der Kirchenväter, vol. 23-24. Kempten, 1840.

Etudes : J. WITTIG, Des heiligen Basilius des Grossen geistliche Uebungen auf der Bischofskonferenz von Dazimon, 374-375, im Anschluss an Isaias 1-16. Breslau, 1922. Cf. A. JÜLICHER, ThLZ 47 (1922) 361-364. — P. HUMBERTCLAUDE, A propos du commentaire sur Isaïe attribué à saint Basile : RSRUS 10 (1930) 47-68; *idem,* La doctrine ascétique de saint Basile de Césarée. Paris, 1932, 4-27. — R. DEVREESSE, L'édition du commentaire d'Eusèbe de Césarée sur Isaïe. Interpolations et omissions : RB 42 (1933) 540-555 (contre l'attribution à Basile). — E. STÉPHANU, EO 37 (1934) 238-240 (contre l'authenticité). — D. AMAND, L'ascèse monastique de saint Basile. Paris, 1949, 30, n. 1 (contre l'authenticité).

4. *Autres sermons.*

En plus des précédentes, près de vingt-trois autres homélies peuvent être considérées comme authentiques (MG 31, 163-618, 1429-1514. Elles portent sur des sujets très variés et montrent encore plus que les autres l'aspect pastoral de l'activité de Basile. Certaines concernent les fêtes du Seigneur ou des martyrs, par exemple *In sanctam Christi generationem* (Épiphanie), *In martyrem Julittam* (5), *In Barlaam martyrem* (17), *In Gordium martyrem* (18), *In sanctos quadraginta martyres* (19), *In sanctum martyrem Mamantem* (23). La plupart traitent des devoirs chrétiens, du jeûne, du droit à l'usage des richesses, de l'amour du prochain : n. 1 et 2 *De ieiunio,* n. 7 *In divites,* n. 8 *Homilia dicta tempore famis et siccitatis,* n. 20 *De humilitate,* n. 21 *Quod rebus mundanis adhaerendum non sit.* D'autres mettent en garde contre les vices comme la colère, l'avarice, l'ébriété, la jalousie : n. 6 *De avaritia,* n. 10 *Adversus eos qui irascuntur,* n. 11 *De invidia,* n. 14 *In ebriosos.* L'ensemble de ces homélies constitue une source très riche pour l'histoire de la morale et des coutumes du temps.

Editions . MG 31, 163-618, 1429-1514. — *Séparées :* Y. COURTONNE, Saint Basile, Homélies sur la richesse. Édition critique et exégétique. Paris, 1935. — Éd. crit. de l'*Oratio in Barlaam* : STAURONIKITA, Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς. 1933, 281-285. — H. DE VIS, Homélies Coptes de la Vaticane. Texte copte et traduit. Vol. 2. Copenhague, 1929, 203-241 (Homélie sur l'arche

de Noé, texte et traduction). — Pour les anciennes versions latines : cf. D. AMAND, Une ancienne version latine inédite de deux homélies de saint Basile : RB 57 (1947) 12-81, donne une description du Codex Parisinus lat. 10593, l'édition du texte latin des homélies *Sur la Grâce* et *In martyrem Julittam,* et une comparaison du texte grec et du texte latin. — M. HUGLO, Les anciennes versions latines des homélies de saint Basile : RB 64 (1954) 129-132 (dates des anciennes versions latines).

Traductions : Anglaise : M. M. WAGNER, FC 9 (1950) 431-512 (6 homélies). — *Allemandes :* A. STEGMANN, BKV² 47 (1925) 165-444 (20 sermons). — E. NERI et G. BALPONI, S. Basilius Magnus, Le omelie (Classici cristiani). Siena, 1938. — *Espagnole :* L. DEL PARAMO, A. DE LAICO, P. OLIVER, Homilias escogidas de San Basilio el Grande (Biblioteca de Autores griegos y latinos). Barcelona, 1915. — *Française :* A. DE BELLEGARDE, Sermons de saint Basile le Grand avec les sermons de saint Astère évêque d'Amasée. Paris, 1801.

Etudes : A. DIRKING, S. Basilii M. de divitiis et paupertate sententiae quam habeant rationem cum veterum philosophorum doctrina. Diss. Münster, 1911. — C. GRONAU, Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese. Leipzig, 1914, 281-293 (*Or.* 2). — G. BARDY, L'homélie de saint Basile Adversus eos qui calumniantur nos : RSR 16 (1926) 21-28. — M. R. P. MCGUIRE, S. Ambrosii De Nabuthe (PSt 15). Washington, 1927, 4-6 (emprunts de saint Ambroise à Basile). — O. RING, Drei Homilien aus der Frühzeit Basilius' des Grossen. Paderborn, 1930. — A. M. BUSQUETS, San Basilio predicator de la limosna : PC 19 (1934) 16-31. — S. GIET, De saint Basile à saint Ambroise. La condamnation du prêt à intérêt au IVᵉ siècle : RSR (1944) 95-128. — H. DRESSLER, A Note on the De Nabuthe of St. Ambrose : Traditio 5 (1947) 311-312 (comparaison avec saint Basile). — S. GIET, La doctrine de l'appropriation des biens chez quelques-uns des Pères : RSR (1948) 55-91; *idem,* Comment naissent les légendes : RSR (1948) 273-276 (sur l'usure). — D. AMAND, Une homélie grecque inédite antinestorienne du Vᵉ siècle sur l'Incarnation du Seigneur : RB 58 (1948) 223-263 (texte et traduction de cette homélie faussement attribuée à saint Basile; l'étude des idées dogmatiques et du style suggère Proclus de Constantinople comme l'auteur probable); *idem,* A propos d'une édition princeps : RB 62 (1952) 300-301 (traite de la même homélie, de l'emploi du *theotokos* et décrit le Cod. Vaticanus gr. 2056). — S. Y. RUDBERG, Le texte de l'homélie pseudo-basilienne sur l'Incarnation du Seigneur : RB 62 (1952) 189-200 (étudie la même homélie et examine l'édition princeps à la lumière de cinq nouveaux manuscrits. R. partage l'opinion de D. Amand que Proclus pourrait être l'auteur). — D. AMAND et M. C. MOONS, Une curieuse homélie grecque inédite sur la virginité, adressée aux pères de famille : RB 63 (1953) 18-69, 211-238 (édition et traduction de l'homélie *Sur la virginité* attribuée à Basile. L'auteur est arien; cf. plus haut p. 37). — S. GIET, A propos des danses liturgiques : RSR 27 (1953) 131-133 (homélie 14, 1). — J. BERNARDI, Le mot τρόπαιον appliqué aux martyrs : VC 8 (1954) 174-175 (*Or.* 17, *Or.* 19). — M. SIMONETTI, Sulla struttura dei Panegirici di S. Giovanni Crisostomo :

RIL 86 (1953) 159-180 (élément nouveau du panégyrique avec saint Basile). — E. F. Bruck, Kirchenväter und Seelgerät : ZSR 72 (1955) 191-210 (*hom. dicta temp. fam. et sicc., In divit.*). — A. Vööbus, Syrische Herkunft der Pseudo-Basilianischen Homilie über die Jungfräulichkeit : OC 40 (1956) 69-77 (les citations bibliques prouvent l'origine syriaque de l'homélie *Sur la virginité*). — E. Rouillard, Recherches sur la tradition manuscrite des Homélies diverses de saint Basile : Revue Mabillon 48 (1958) 81-98. — S. Y. Rudberg, L'homélie pseudo-basilienne Consolatoria ad aegrotum : Mus 82 (1959) 301-322 (éd. crit. de cette homélie MG 31, 1713-1722, pas de Basile mais de Proclus). — E. Rouillard, La tradition manuscrite des Homélies diverses de saint Basile : SP III (TU 78). Berlin, 1961, 116-123. — S. Y. Rudberg, The Manuscript Tradition of the « Moral » Homilies of St. Basil : SP III (TU 78). Berlin, 1961, 124-128.

5. *Lettres*

Les lettres de saint Basile révèlent la qualité de son éducation et son goût littéraire mieux encore que ses homélies. Très vite elles furent considérées comme des modèles. A un certain Nicobule qui l'interrogeait sur les règles de l'épistolographie, Grégoire de Nazianze (*Ep.* 51) proposa Basile comme maître de cet art, et le même Nicobule l'ayant prié de lui envoyer quelques-unes de ses lettres, il en fit une collection qu'il lui adressa (*Ep.* 53). Les bénédictins de Saint-Maur ne publièrent pas moins de trois cent soixante-cinq épîtres de Basile dans leur édition, parmi lesquelles un certain nombre lui sont adressées et ne viennent pas de sa main. Cette collection se divise en trois séries : I (n. 1-46), les lettres écrites avant son épiscopat dans les années 357 à 370; II (n. 47-291), les lettres attribuées à sa carrière épiscopale de 370 à 378 et formant les deux tiers de la collection entière; III (n. 292-365), celles qui ne peuvent être datées, étant donné l'absence d'indications sur l'époque de leur composition, celles, en grand nombre, qui sont incertaines et les apocryphes. Ernst contesta l'ordre chronologique de cette édition, dont l'exactitude substantielle trouva comme défenseurs Loofs et Schäfer. M. Bessières, A. Cavallin et Stig Y. Rudberg ont fait l'étude de la tradition manuscrite de cette correspondance, et le dernier ajoutant trois anciens manuscrits à la plus importante famille Aa. L'édition bénédictine sera donc remplacée par un nouveau texte critique dont Rudberg nous donne un aperçu dans son édition magistrale de l'*Ep.* 2 à Grégoire de Nazianze, basée sur cent vingt-trois manuscrits, de l'*Ep.* 150 à Amphiloque d'Iconium et de l'*Ep.* 173 à Théodora. La nouvelle édition de Courtonne établit son texte sur la base des six plus anciens manuscrits de la famille Aa.

La correspondance de saint Basile constitue une abondante et précieuse réserve de renseignements pour l'histoire de l'Église d'Orient au IVe siècle, en particulier dans la Cappadoce, et, Basile n'ayant jamais trouvé de vrai biographe, elle représente la meilleure source pour sa vie et son temps, pour ses nombreuses activités et son influence très vaste, et en particulier pour son caractère et sa personnalité. Malgré leur absence de prétention littéraire, les lettres de Basile sont de la meilleure littérature. Leur variété empêche de les classer d'après leur contenu, et nous ne pouvons mentionner que quelques groupes.

Editions : MG 32, 220-1112. — R. Deferrari, Saint Basil, The Letters. (LCL) 4 vols. Londres et Cambridge (Mass.), 1926-1939, réimprimée en 1950. Nouv. éd. crit. : Y. Courtonne, Saint Basile, Lettres, vol. I (*Ep.* 1-100). Texte établi et traduit. Paris, 1957.

Traductions : Anglaises : B. Jackson, LNPF sér. 2, vol. 8 (1895) 109-327. — R. Deferrari, op. cit. — A. C. Way, FC 13 (1951); FC 28 (1955). — *Française* : Y. Courtonne, op. cit. — *Allemande* : A. Stegmann, BKV² 46 (1925).

Tradition manuscrite : M. Bessières, La tradition manuscrite de la correspondance de saint Basile. Oxford, 1923. — G. Coppola, I codici Laurenziani delle lettere di S. Basilio e il papiro Berol. 6795 : Rivista indo-greco-italiana 7 (1923) 19-28 (ce papyrus de Berlin du Ve siècle contient une anthologie des lettres de Basile); *idem*, L'archetipo dell' epistolario di Basilio : Studi italiani di filologa classica 3 (1923) (137-150. — A. Cavallin, Studien zu den Briefen des hl. Basilius. Lund, 1944. — S. Y. Rudberg, Études sur la tradition manuscrite de saint Basile. Upsala, 1953.

Etudes : V. Ernst, Basilius' des Grossen Verkehr mit den Okzidentalen : ZKG 16 (1896) 626-664 (chronologie). — F. Loofs, Eustathius von Sebaste und die Chronologie der Basiliusbriefe. Halle, 1898. — J. Schäfer, Basilius' des Grossen Beziehungen zum Abendlande. Münster, 1909, 11-34 (chronologie). — E. Buonaiuti, Attraverso l'Epistolario di S. Basilio : Rivista stor.-crit. delle scienze teol. 4 (1908) 122-132. — G. Pasquali,

Gregorii Nysseni Opera. Epistulae. Berlin, 1925, LIX-LXI, 70-71 (*Ep.* 10 non authentique). — A. C. Way, The Language and Style of the Letters of St. Basil (PSt 13). Washington, 1927; *idem*, The Authenticity of Letter 41 in the Julio-Basilian Correspondance : AJPh (1930) 67-69. — H. Grégoire, Dazmana est bien Dazimon : Byz 10 (1935) 760-763 (*Ep.* 212). — G. de Jerphanion, Une nouvelle méthode en géographie historique? Dazmana-Dazimon? OCP 2 (1936) 260-272; 491-496. — G. Lazzati, Aristotele perduto. Milan, 1938, 34-43 (*Ep.* 22). — A. Cavallin, Die Legendenbildung um den Mailänder Bischof Dionysius : Eranos (1945) 136-149 (*Ep.* 197 adressée à Ambroise, la seconde partie non authentique); *idem*, Zum Verhältnis zwischen regierendem Verb und Participium coniunctum : Eranos (1946) 280-295 (*Ep.* 109). — M. Tadin, La lettre 91 de saint Basile a-t-elle été adressée à l'évêque d'Aquilée Valérin? : RSR 37 (1950) 457-468. — W. Völker, Basilius, Ep. 366 und Clemens Alexandrinus : VC 7 (1953) 23-26 (*Ep.* 366 pas authentique, contient des extraits des *Stromates*). — P. von der Muehll, Basilius und der letzte Brief Epikurs, Museum Helveticum 12 (1955) 47-49 (le début de l'*Ep.* 11 de Basile rappelle Epicure). — J. Gribomont, Eustathe le Philosophe et les voyages du jeune Basile de Césarée : RHE 54 (1959) 115-124 (*Ep.* 1). — L'Ep. 46 *ad virginem lapsam* a été traduite en latin par Rufin entre 392 et 400, quoique l'attribution à Basile soit douteuse. — L'Ep. 167 (MG 32, 640) se trouve aussi parmi les œuvres de Grégoire de Nazianze (MG 37, 129) et l'édition bénédictine l'attribue à juste titre à ce dernier. Pour l'Ep. 10 (MG 32, 272 sq.) cf. I. Opelt, Die duftgesalbte Taube als Lockvogel : JAC 1 (1958) 109-111. — L'Ep. 92 n'est pas de Basile mais de Mélèce d'Antioche, cf. W. A. Jurgens, A Letter of Meletius of Antioch : NThR 53 (1960) 251-260. — Sur l'arrière-plan politique et social des lettres, cf. B. Truecker, Politische und sozialgeschichtliche Studien zu den Basiliusbriefen. (Diss. Frankfurt 1960). Bonn. 1961.

1. *Lettres d'amitié.*

Basile avait un sens très élevé de l'amitié et de la loyauté; aussi les lettres qu'il adressa à ses amis pour échanger ses idées, consoler, encourager, conseiller sont-elles spécialement nombreuses. Il est toujours désireux d'apprendre des nouvelles de ses amis, et souvent il leur demande de lui écrire. Cf. *Ep.* 1, 3, 4, 7, 12-14, 17, 19-21, 27, 56-58, 63, 64, 95, 118, 123, 124, 132-135, 145-149, 152-158, 162-165, 168, 172-176, 181, 184-186, 192-196, 198, 200, 201, 208-210, 232, 241, 252, 254, 255, 259, 267, 268, 271, 278, 282, 284, 285, 320, 332-334.

2. *Lettres de recommandation.*

Toujours disposé à rendre service, Basile écrivit un grand

nombre lettres à de hauts fonctionnaires et à de riches personnages pour recommander les pauvres et les opprimés, intercéder en faveur des cités et des villes, ou de parents et d'amis, ainsi dans les *Ep.* 3, 15, 31-37, 72-78, 83-88, 96, 104, 108-112, 137, 142-144, 177-180, 271, 273-276, 279-281, 303-319.

A la même série appartient sa correspondance avec Libanius d'Antioche, qui comprend vingt-cinq communications, les *Ep.* 335-359, et dont on a beaucoup discuté l'authenticité. Certaines sont apocryphes ou au moins incertaines, mais d'autres, comme les *Ep.* 335-346 et 358 doivent être authentiques, étant donné leur situation dans la tradition manuscrite et leur contenu historique. Ces lettres introduisent de jeunes étudiants cappadociens auprès du célèbre sophiste et rhéteur, et les réponses de Libanius remercient Basile. Celui-ci y déploie, plus que partout ailleurs dans ses épîtres, ses artifices de rhétorique, ce qui lui attire l'éloge de Libanius dans une de ses réponses (*Ep.* 338) : « Je suis vaincu sur la beauté du style épistolaire, et c'est Basile qui a remporté cette victoire. » L'ensemble de cette correspondance est extrêmement intéressant pour la vie des personnages engagés, comme pour le fait de la possibilité même de tels échanges entre un prêtre et un païen avoué. Nous y trouvons deux grandes personnalités du monde chrétien et du monde hellénistique entretenant les meilleures relations.

Édition : R. Foerster, Libanii Opera XI : Epistulae 840-1544 una cum pseudepigraphis et Basilii cum Libanio commercio epistolico. Leipzig, 1922.

Etudes : O. Seeck, Die Briefe des Libanius zeitlich geordnet (TU 30, 1-2). Leipzig, 1906, 30-34, 468-471 (défend l'authenticité et date les lettres entre 356-372). — P. Maas, Der Briefwechsel zwischen Basileios und Libanios : SAB (1912) 1112-1126 (regarde certaines lettres comme authentiques). — H. Markowski, Zum Briefwechsel zwischen Basileios und Libanios : Berliner PhW (1913) 1150-1152 (contre l'authenticité). — A. Laube, De litterarum Libanii et Basilii commercio. Breslau, 1913 (contre l'authenticité). Cf. G. Pasquali, Berliner PhW 34 (1914) 1508-1519 (pour l'authenticité, à l'exception des *Ep.* 1590 et 1603). — G. Pasquali, De litterarum Libanii et Basilii commercio : SIF 3 (1923) 129-136. — M. Bessières, La tradition manuscrite de la correspondance de saint Basile : JThSt 23 (1922) 351.

3. *Lettres de consolation.*

Les lettres n. 5, 6, 28, 29, 62, 101, 107, 139, 140, 206, 227, 238, 247, 256, 257, 269, 300-302 expriment la sympathie de Basile à des parents ou des époux qui pleurent la perte d'êtres chers, à des évêques, des prêtres et des moines découragés, à des Églises privées de leurs pasteurs, au clergé et aux fidèles attaqués par les hérétiques.

4. *Lettres canoniques.*

Basile écrivit de nombreuses lettres dans le seul but de rétablir l'ordre là où il était troublé, ou la loi canonique lorsqu'elle était négligée, par exemple les *Ep.* 53 et 54 adressées « aux Chorévêques » au début de son épiscopat vers 370. Les trois *Lettres canoniques* 188, 199 et 217, envoyées à Amphiloque d'Iconium, sont devenues célèbres. Elles contiennent des ordonnances minutieuses sur la discipline pénitentielle et sont très importantes pour l'histoire de celle-ci. Leur authenticité a été fortement attaquée. Elles furent très vite reconnues universellement dans tout l'Orient et acquirent autorité de loi dans l'Église grecque.

Edition : C. PITRA, Iuris eccles. Graecorum historia et monumenta I. Rome, 1864, 576-618 (*Ep.* 188, 199, 217).

Etudes : F. GILLMANN, Das Institut der Chorbischöfe im Orient (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistor. Seminar München 2, 1). Munich, 1903, 99-105. — J. SCHÄFER, Basilius des Grossen Beziehungen zum Abendlande. Münster, 1909, 5-7 (contre l'authenticité des *Ep.* 53 et 54). — E. SCHWARTZ, Die Kanonessammlungen der alten Reichskirche : ZSK 25 (1936) 1-114. — K. BONES, Αἱ τρεῖς Κανονικαὶ Ἐπιστολαὶ τοῦ Μεγάλου Βασιλείου πρὸς τὸν Ἀμφιλόχιον : BZ 64 (1951) 62-78 (tradition manuscrite et caractère des Lettres canoniques). — C. G. BONIS, The Problem Concerning Faith and Knowledge as Expounded in the Letters of St. Basil the Great to Amphilochius of Iconium : The Greek Orthodox Theological Review 5 (1959) 27-44.

5. *Lettres morales et ascétiques.*

Morale et ascèse font l'objet de nombreuses lettres adressées au clergé, aux laïcs et aux religieux. Basile invite les égarés

à rentrer au bercail et à reprendre une vie nouvelle, exhorte les évêques et les prêtres à remplir leurs devoirs avec conscience, indique les chemins et les moyens de la perfection, et loue avec ferveur la vie monastique. A ce groupe appartiennent les n. 2, 10-11, 14, 18, 22-26, 49, 65, 83, 85, 97, 106, 112, 115, 116, 161, 173, 174, 182, 183, 197, 219, 220-222, 240, 246, 249, 251, 259, 277, 283, 291-299, 366.

6. *Lettres dogmatiques.*

Certaines de ses lettres dogmatiques sont si longues qu'elles équivalent à de véritables traités. La plupart traitent directement de la doctrine trinitaire, du credo de Nicée et défendent la consubstantialité du Fils et du Saint-Esprit contre les ariens, les eunomiens, les sabelliens et les apollinaristes. Les n. 233-236, adressées à l'évêque Amphiloque d'Iconium, forment un ensemble cohérent et étudient les rapports entre la foi et la raison, la nature et la révélation, comme sources de notre connaissance de Dieu. D'autres épîtres du même genre sont les n. 9, 52, 105, 113, 114, 125, 129, 131, 159, 175, 210, 214, 226, 251, 258, 261, 262.

La longue lettre 38 à son frère Grégoire de Nysse *Sur la différence entre substance et personne* n'est pas authentique, d'après Cavallin, et la lettre n. 8, intitulée *Apologie aux habitants de Césarée pour sa retraite et sur la foi*, qui souleva de grandes discussions sur la théologie de saint Basile, doit être rendue à Évagre le Pontique, comme Bousset et Melcher l'ont démontré par des voies indépendantes. L'*Ep.* 16 *Adversus Eunomium haereticum* n'est ni une lettre ni de saint Basile, mais un extrait du *Contra Eunomium*, ch. 10, de Grégoire de Nysse.

Etudes : F. DIEKAMP, Ein angeblicher Brief des hl. Basilius gegen Eunomius : ThQ 77 (1895) 277-285. — W. BOUSSET, Apophthegmata. Tübingen, 1923, 335-336. — R. MELCHER, Der achte Brief des Basilius ein Werk des Evagrius Ponticus. Münster, 1923 (cf. plus haut, p. 257).

Les épîtres de Basile à Apollinaire de Laodicée et les réponses de celui-ci, n. 361-364, furent généralement regardées comme apocryphes jusqu'en 1892, où J. Dräseke voulut en éta-

et introduisit Prime et Complies, comme en témoignent les *Règles*.

La tradition universelle de l'Église orientale lui attribue la *Liturgie* dite *de saint Basile*, que les Églises de rite byzantin observent toujours les dimanches de Carême (sauf le dimanche des Rameaux), le Jeudi Saint, pour la vigile pascale, la vigile de Noël, la vigile de l'Épiphanie, le 1[er] janvier et la fête de saint Basile. Les autres jours, elle observe la liturgie plus brève de saint Chrysostome.

Il n'y a aucune raison de douter que la liturgie de saint Basile ne remonte jusqu'à celui-ci. Dans une lettre adressée vers 520 par les moines de Scythie aux évêques africains exilés en Sardaigne, Pierre le Diacre écrit :

> Hinc etiam beatus Basilius Caesariensis episcopus in oratione sacri altaris, quam paene universus frequentat Oriens, inter cetera : « dona », inquit, « Domine, virtutem ac tutamentum : malos, quaesumus, bonos facito, bonos in bonitate conserva : omnia enim potes, et non est qui contradicat tibi : cum enim volueris, salvas, et nullus resistit voluntati tuae ».

Peu après, vers 540, Léonce de Byzance accuse Théodore de Mopsueste d'avoir effrontément remplacé par sa propre *Anaphore* celle des Apôtres et celle que saint Basile composa sous l'inspiration du Saint-Esprit (MG 86, 1368), visant certainement ici les deux liturgies de saint Jean Chrysostome et de saint Basile. Le canon 32 du synode trullien de 692 condamne les Arméniens qui emploient le vin non mêlé d'eau dans leur service eucharistique, alors que Jacques, le frère du Seigneur et Basile le Grand de Césarée, qui nous ont transmis la liturgie sous forme écrite, prescrivent le vin mêlé d'eau. On peut inférer de tous ces témoignages que la *Liturgie de saint Basile* porte à juste titre le nom du grand évêque de Césarée. Toutefois, des études récentes ont révélé qu'il n'en est pas proprement l'auteur, mais qu'il l'a révisée du point de vue théologique, et que, loin d'en raccourcir la forme originale, il l'a plutôt développée. Avec le temps, sa liturgie subit de nombreuses altérations, mais conserva ses éléments essentiels, et présente toujours le caractère d'un chef-d'œuvre de la langue grecque. La renommée de Basile et la place qu'il occupe dans le monachisme grec expliquent la diffusion extraordinaire de sa liturgie, dont rien n'illustre mieux l'influence que son adoption par le siège patriarcal de Constantinople. Elle apparaît aussi à son expansion rapide à travers tout l'Orient, et jusqu'à la Sicile et l'Italie. La *Liturgie de saint Basile* fut traduite en slavon par les saints Cyrille et Méthode au IX[e] siècle, et introduite en Russie en 987 par le grand-duc Wladimir. La liturgie copte de saint Basile est une forme abrégée de la grecque.

Le plus ancien manuscrit est le *Codex Barberini* de l'année 795, actuellement *Codex Vat. Barb.*, III, 55, dont le *Codex Sevastianof C.* du XI[e] siècle n'est que la copie. Le *Codex Paris. Gr.* 325 du XIV[e] siècle contient l'anaphore copte de saint Basile en grec.

Outre plusieurs versions orientales, il existe deux versions latines du XII[e] siècle, dont l'une, celle de Nicolas d'Otrante, nous est parvenue dans un manuscrit du sud de l'Italie datant du XIII[e] siècle et contenant le grec original accompagné de la traduction latine en colonnes parallèles. Ce codex se trouve actuellement à la Landesbibliothek de Karlsruhe en Allemagne.

Editions : MG 31, 1629-1656. — H. A. DANIEL, Codex liturgicus ecclesiae orientalis. Leipzig, 1853, 421-438. — C. A. SWAINSON, The Greek Liturgies chiefly from original authorities. Cambridge, 1884, 76-87, 151-171. — F. E. BRIGHTMAN, Liturgies Eastern and Western, vol. 1. Oxford, 1896, 309-344, 400-411. — R. ENGDAHL, Beiträge zur Kenntnis der byzantinischen Liturgie. Berlin, 1908, 78, etc. (le texte grec et la traduction de Nicolas d'Otrante en colonnes parallèles). — H. ENGBERDING, Das Eucharistische Hochgebet der Basileiosliturgie. Textgeschichtliche Untersuchungen und kritische Ausgabe. Münster, 1931. — S. EURINGER, Die äthiopische Anaphora des hl. Basilius. Nach vier Handschriften herausgegeben, übersetzt und mit Bemerkungen versehen (Orientalia Christiana t. 36, fasc. 3). Rome, 1934. — Très ancienne version latine : A. STRITTMATTER, Missa Grecorum. Missa sancti Johannis Chrysostomi. The Oldest Latin Version Known of the Byzantine Liturgies of St. Basil and St. John Chrysostom : Traditio 1 (1943) 79-137.

Traductions : Anglaise : J. N. W. B. ROBERTSON, The Divine Liturgies of Chrysostom and Basil. London, 1894. — *Française* : C. CHARON, Les saintes et divines Liturgies de nos saints Pères Jean Chrysostome, Basile le Grand et Grégoire le Grand. Beyrouth, 1904. Traduction française du texte copte : C. MACAIRE, Liturgie copte alexandrine, dite de saint Basile. Paris, 1899. — *Allemande* : R. STORF, Griechische Liturgien : BKV² 5

(1912) 263-278. — S. EURINGER, op. cit. — *Hollandaise* : J. MUIJSER, Het heilig Offer in den Koptischen ritus volgens den H. Basilius den Groote, 2[e] éd. Nijmegen, 1928.

Etudes : P. DE MEESTER, Authenticité des liturgies de saint Basile et de saint Jean Chrysostome : DAL 6 (1925) 1596-1604. — J. MOREAU, Les anaphores des Liturgies de saint Jean Chrysostome et de saint Basile comparées aux canons romain et gallican. Paris, 1927. — D. M. MORATTES, Ἡ λειτουργία τοῦ Μ. Βασιλείου : Θεολογία 7 (1929) 70-75. — S. SALAVILLE, Liturgies orientales. Paris, 1932. — S. ANTONIADES, Place de la liturgie dans la tradition des lettres grecques. Leiden, 1939, 149-152, 346-357. — M. JUGIE, De epiclesi eucharistica secundum Basilium Magnum : Acta Academiae Velehradensis 19 (1948) 202-207. — M. S. H. GELSINGER, The Epiclesis in the Liturgy of Saint Basil : Eastern Church Quarterly 10 (1954) 243-248. — A. RAES, L'authenticité de la liturgie byzantine de saint Basile : Mélanges S. Salaville = REB 16 (1958) 158-161. — M. J. LUBATSCHIWSKYJ, Des hl. Basilius liturgischer Kampf gegen den Arianismus. Ein Beitrag zur Textgeschichte der Basiliusliturgie : ZkTh 66 (1942) 20-38. — J. DORESSE et E. LANNE, Un témoin archaïque de la liturgie de saint Basile. En annexe : Les liturgies « basiliennes » et saint Basile, par B. Capelle (Bibl. du Mus 47). Louvain, 1960 (Édition d'un nouveau témoin archaïque de la liturgie copte de saint Basile, traduction latine littérale et rétroversion grecque. Le texte commence à la fin de la prière post Sanctus, donne le récit de l'institution eucharistique, l'anamnèse, l'épiclèse, les intercessions, la doxologie terminant l'anaphore, la prière avant le Pater Noster et le début de la prière embolismique du Pater. B. Capelle vient d'offrir une démonstration de l'authenticité de la liturgie de saint Basile par l'étude pénétrante du vocabulaire). Cf. A. RAES, Un nouveau document de la liturgie de saint Basile : OCP 26 (1960) 401-411 (quelques particularités égyptiennes et de la liturgie de saint Basile). — W. E. PITT, The Origin of the Anaphora of the Liturgy of St. Basil : JEH 12 (1961) 1-13.

II. LA THÉOLOGIE DE SAINT BASILE

L'enseignement de saint Basile est centré sur la défense de la doctrine de Nicée contre les différents partis ariens. Son amitié avec saint Athanase reposait sur l'unité de leur cause. Il s'attacha au patriarche d'Alexandrie avec un dévouement total, car il reconnaissait en lui le champion de l'orthodoxie. « Nous ne pouvons rien ajouter, dit-il (*Ep.* 258, 2), au Credo de Nicée, pas la moindre chose, si ce n'est la glorification du Saint-Esprit, pour la seule raison que nos Pères ont mentionné ce point incidemment. » Malgré la modestie de cet aveu, Basile

eut le grand mérite de dépasser Athanase et de contribuer largement à la mise au point de la terminologie trinitaire et christologique.

1. *Doctrine trinitaire.*

Sur le chapitre de la Trinité, l'œuvre principale de saint Basile fut de ramener les semi-ariens à l'Église et de fixer une fois pour toutes le sens des mots *ousia* et *hypostasis*.

Les auteurs du Credo de Nicée, y compris Athanase lui-même, employaient *ousia* et *hypostasis* comme synonymes. Ainsi, jusque dans un de ses derniers écrits, *Ad Afros* 4, Athanase, voulant justifier l'usage de ces mots auxquels on reprochait de n'être pas scripturaires, affirme : « *Hypostasis* est *ousia* et ne signifie rien d'autre que simplement être. » Le synode d'Alexandrie, présidé par Athanase en 362, reconnut encore formellement les deux expressions, c'est-à-dire une seule hypostase ou trois hypostases en Dieu, décision qui devait entraîner des méprises et des controverses sans fin. Saint Basile fut le premier à insister sur la distinction : une seule ousia et trois hypostases en Dieu, et à maintenir que μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις est la seule formule acceptable. Pour lui, *ousia* signifie l'existence ou l'essence ou l'unité substantielle en Dieu, et *hypostasis* l'existence selon un mode particulier, la manière d'être de chaque personne. *Ousia* correspond au latin *substantia* et représente l'être substantiel que possèdent en commun le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Par contre Basile définit *hypostasis* comme τὸ ἰδίως λεγόμενον, qui marque une limitation, la séparation par rapport à l'idée générale de certaines conceptions qui y étaient circonscrites, et qui correspond au *persona* de la terminologie juridique des Latins. Il écrit par exemple (*Ep.* 214) : « *Ousia* se rapporte à *hypostasis* comme le commun au particulier. Chacun de nous a part à l'existence par le terme commun *ousia,* et est un tel ou un tel par ses propriétés personnelles. De même ici, le terme *ousia* est commun, et représente la bonté ou la divinité ou quelque attribut similaire, tandis qu'*hypostasis* doit être considéré dans la propriété spéciale de la paternité, de la filiation ou dans la puissance de sanctification. » Basile préfère le terme *hypostasis* à celui

de *prosopon*, que Sabellius avait employé pour exprimer des distinctions purement temporelles et externes en Dieu :

> Il faut bien comprendre que, comme tombe dans le polythéisme celui qui ne parvient pas à confesser la communauté de l'essence, de même celui qui refuse d'admettre la distinction des hypostases est entraîné au judaïsme. Il faut que notre pensée s'appuie pour ainsi dire sur un sujet et en imprime en elle les caractères visibles, pour acquérir l'intelligence de ce qu'elle désire. Si nous ne songeons pas à la paternité, si nous ne réfléchissons pas à ce qui caractérise cet objet particulier, comment pouvons-nous parvenir à l'idée de Dieu le Père ? Il ne suffit pas d'énumérer les différences des personnes (πρόσωπον), mais il faut reconnaître que chaque personne (πρόσωπον) existe dans une véritable *hypostase*. Sabellius même n'a pas rejeté la fiction sans consistance des personnes lorsqu'il affirma que Dieu lui-même, restant un seul sujet, s'est transformé chaque fois suivant la nécessité du moment, de sorte qu'on pouvait en parler tantôt comme Père, tantôt comme Fils et tantôt comme Saint-Esprit. Les inventeurs de cette inqualifiable hérésie renouvellent actuellement l'ancienne erreur depuis longtemps éteinte, puisqu'ils rejettent les *hypostases* et nient le nom du Fils de Dieu. Qu'ils cessent de prononcer l'iniquité contre Dieu, ou qu'ils s'attendent à gémir avec ceux qui renient le Christ (*Ep.* 210, 5 : MG 32, 776 C).

Basile fit donc progresser la doctrine trinitaire et spécialement la terminologie de cette doctrine dans la voie qui devait la mener à la définition de Chalcédoine (451). Les deux autres Cappadociens, Grégoire de Nazianze et Grégoire de Nysse, marchèrent sur ses traces et, en consolidant sa position théologique, y prirent appui pour un nouveau progrès.

Etudes : T. B. Strong, The History of the Theological Term « Substance » : JThSt 2 (1901) 224-235; 3 (1902) 22-40; 4 (1903) 28-45. — R. Rougier, Le sens des termes οὐσία, ὑπόστασις et πρόσωπον dans les controverses trinitaires postnicéennes : RHR 73 (1916) 48-63; 74 (1917) 133-189. — A. Grandsire, Nature et hypostases divines dans saint Basile : RSR 13 (1923) 130-152. — E. Michaud, Saint Basile de Césarée et saint Cyrille d'Alexandrie sur la question trinitaire : Revue Internationale de théologie 16 (1898) 354-371. — W. Jaeger, Basilius und der Abschluss des trinitarischen Dogmas : ThLZ 83 (1958) 255-258.

2. *L'Homoousios.*

La précision que Basile conféra aux deux termes *ousia* et *hypostasis* contribua largement à l'adoption universelle de l'*homoousios* nicéen et au triomphe de la position cappadocienne au concile de Constantinople (381). C'est sur ce point pourtant que Zahn, Loofs et surtout Harnack attaquent Basile et ses compagnons, car ils leur reprochent de n'admettre la consubstantialité des trois personnes divines que dans le sens de l'*homoiousios*, et de réduire l'unité à une pure question de ressemblance. Harnack distingue entre anciens et nouveaux nicéens, les premiers étant les défenseurs de l'*homoousios* à Nicée, l'Occident et Alexandrie, et particulièrement saint Athanase, et les autres, saint Basile et les deux Grégoire. Les Cappadociens n'auraient donc été que des semi-ariens et n'auraient tenu le langage de Nicée qu'en détournant l'ancien *homoousios* dans le sens d'*homoiousios*. Harnack assimile au fond leur théologie à celle de Basile d'Ancyre (cf. plus haut, p. 291), c'est-à-dire à la théorie homéenne, où la communauté de substance n'est qu'une similitude de substance, mais non une unité de substance.

Cette accusation ne trouve pas de preuves suffisantes dans les arguments cités en sa faveur. Saint Basile proclamait hautement l'unité numérique en Dieu. Le passage de sa lettre 210 cité plus haut (p. 330) prouve à qui l'examine de près que Basile cherche à éviter tout autant l'écueil du polythéisme que celui du sabellianisme, car il écrit : « Celui qui ne parvient pas à confesser la communauté d'essence tombe dans le polythéisme », et son homélie 24, 3 apporte le parallèle : « Ne confessez qu'une seule *ousia* dans les deux (le Père et le Fils) afin de ne pas tomber dans le polythéisme. » De telles affirmations ne peuvent se concilier avec la thèse homéenne, pour laquelle trois formes d'existence de nature semblable l'une par rapport à l'autre constituent par leur ensemble la divinité, au lieu d'une unique divinité existant de façon permanente sous trois formes distinctes d'existence. L'opinion de Harnack

est donc erronée, et la seule distinction recevable entre « anciens nicéens » et « nouveaux nicéens » ne consiste pas dans une différence réelle mais seulement virtuelle entre les deux groupes, c'est-à-dire dans le seul fait que les nouveaux nicéens insistent davantage sur les trois personnes que sur l'unité de substance.

Etudes : J. F. Bethune-Baker, The Meaning of Homoousios in the Constantinopolitan Creed. Cambridge, 1901. — J. Rasneur, L'homoiousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie : RHE 4 (1903) 189-206, 411-431. — K. Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern. Tübingen, 1904, 122-158 (doctrine trinitaire et christologique de Basile). — F. Nager, Die Trinitätslehre des hl. Basilius des Grossen. Paderborn, 1912. — A. v. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte, vol. 2, 5e éd. Tübingen, 1931, 259-284. — R. Arnou, Unité numérique et unité de nature chez les Pères après le Concile de Nicée : Greg 15 (1934) 242-254. — C. Pera, I teologi e la teologia dal III al IV secolo : Ang 19 (1942) 78-95 (L'azione di Eunomio e la reazione di S. Basilio). — J. Lebon, Le sort du consubstantiel nicéen : RHE 48 (1953) 632-682. — H. A. Wolfson, The Philosophy of the Church Fathers, vol. I. Faith, Trinity, Incarnation. Cambridge (Mass.), 1956, 337-346. — J. N. D. Kelly, Early Christian Doctrines. London, 1958, 263-269.

3. *Saint-Esprit.*

Une des raisons qui fit accuser Basile d'être semi-arien est que nulle part il n'accorde explicitement au Saint-Esprit le titre de « Dieu » dans son traité *De Spiritu Sancto,* et c'est à cause de cette réserve qu'il fut attaqué par les moines. Athanase écrivit (*Ep.* 62 et 63) pour sa défense et invita ceux-ci à considérer son intention (son *oikonomia*) : « Pour les faibles, il se fait faible, afin de gagner les faibles. » Mais Grégoire de Nazianze nous apporte plus de détails sur cette attitude qui fit encourir à Basile les reproches de plusieurs évêques (cf. Grégoire de Nazianze, *Ep.* 58), dans son panégyrique (68-69) :

> Eux (les ennemis), ils ne cherchaient qu'à surprendre, dans sa nudité, ce mot sur l'Esprit : à savoir qu'il est Dieu, ce qui est vrai, mais que ceux-là ainsi que le chef pervers de l'impiété prenaient pour une impiété, afin de pouvoir, lui, le bannir de la ville en même temps que sa langue de théologien, et quant à eux s'emparer de l'Église,

> s'en faire un point d'appui pour leur perversité, et de là, comme d'une citadelle, ravager tout le reste. Et lui, dans d'autres paroles de l'Écriture, dans des témoignages non douteux et d'une force identique, dans des argumentations rigoureuses, dominait tellement ses contradicteurs qu'ils ne pouvaient riposter, et qu'ils se trouvaient pris dans leurs propres paroles, ce qui est bien le suprême degré de puissance et de perspicacité de la parole. Ce qui le montrera, c'est le traité qu'il a composé sur ce sujet, en maniant un style qui semble sortir d'un écrin de l'Esprit. Mais le mot propre, il en différait pour le moment l'emploi : à l'Esprit lui-même et à ses loyaux défenseurs, il demandait en grâce de ne pas s'offenser de cette *économie,* de ne pas s'attacher à un mot unique, pour tout perdre par insatiabilité, dans un temps où la piété était en proie aux déchirements. Il n'y avait point pour eux d'inconvénient à un léger changement d'expressions, puisqu'en d'autres termes ils enseignaient la même chose; c'était moins dans les mots qu'était pour nous le salut, que dans les choses.
>
> En effet, qu'il ait mieux que quiconque connu la divinité de l'Esprit, c'est ce qui ressort clairement de ce fait qu'il l'a souvent proclamée en public, si jamais l'occasion s'en présentait, et que dans l'intimité, à ceux qui l'interrogeaient, il mettait de l'empressement à la confesser; mais il l'a fait en termes plus clairs dans ses conversations avec moi, pour qui il n'avait rien de caché quand il m'entretenait de cette question : non content de simples déclarations sur ce point, mais — chose qu'il n'avait encore faite auparavant que rarement — formulant contre soi la plus effroyable des imprécations : de se voir rejeté par l'Esprit lui-même, s'il ne vénérait pas l'Esprit avec le Père et le Fils, comme étant de la même substance et digne des mêmes honneurs. Et si l'on veut bien m'associer à lui-même dans de pareilles matières, je vais révéler une chose ignorée jusqu'à présent de la plupart : dans la gêne où les circonstances nous mettaient, il confia les tempéraments (*oikonomia*) à lui-même, et le franc-parler à nous, que personne ne devait juger ni chasser de la patrie

et qu'on estimait pour notre obscurité, en sorte que grâce à l'un et à l'autre notre évangile pût être puissant. Si j'ai donné ces détails, ce n'est pas pour défendre la réputation de Basile : il est au-dessus de ses détracteurs, quels qu'ils soient, cet homme ; mais c'est pour éviter qu'on ne considère comme règle de la piété les mots isolés trouvés dans ses écrits et qu'on ne sente sa foi faiblir, et qu'on ne donne comme un argument en faveur de sa propre perversité la théologie de celui-là, qui était l'œuvre des circonstances en même temps que de l'Esprit ; et qu'au contraire, appréciant la portée de ce qui avait été écrit et le but qui l'avait fait écrire, davantage on se sente attiré vers la vérité et on ferme la bouche aux impies. Certes puissé-je avoir, moi et tous ceux qui me sont chers, sa théologie ! (*Orat.* 43, 68-69 : MG 36, 588 B, trad. Boulenger, Picard, 1908).

La déclaration de Grégoire est en plein accord avec le fait que Basile enseigna la divinité et la consubstantialité du Saint-Esprit de façon implicite dans ses écrits, sans jamais appliquer l'expression ὁμοούσιος τῷ πατρί à la troisième personne de la Sainte Trinité. Il parle sans équivoque possible dans l'*Adv. Eunomium*, 3, 4 et 3, 5 de sa divinité (θεότης αὐτοῦ), et démontre celle-ci à travers tout son traité *De Spiritu Sancto* (41-47, 58-64, 71-75).

Dans son *Ep.* 189, 5-7, il s'exprime clairement et d'une manière interdisant toute méprise :

Quelle raison y a-t-il de concéder à l'Esprit la communauté avec le Père et le Fils dans tous les autres termes, et de l'écarter de la seule divinité ? Il n'y a pas d'échappatoire : ou nous devons lui accorder la communauté sur ce point, ou la lui refuser partout. S'il en est digne sous tout autre aspect, il l'est aussi sous celui-là. Si, comme l'opposent nos adversaires, il est trop insignifiant pour qu'on lui accorde d'être associé avec le Père et le Fils dans la divinité, il n'est pas digne non plus de partager un seul des attributs divins, car si l'on examine soigneusement les termes, et si on les compare entre eux, s'aidant du sens particulier que l'on aperçoit en chacun,

on découvrira qu'ils n'impliquent rien de moins que le titre de Dieu.

Mais ils objectaient que ce titre exprime la nature de ce à quoi il est appliqué, que la nature de l'Esprit n'est pas une nature partagée en commun avec celle du Père et du Fils, et que pour cette raison on ne pouvait accorder à l'Esprit l'usage commun de ce nom. C'est par conséquent à eux qu'il revient de montrer par quels moyens il ont décelé cette différence de nature... Nous sommes nécessairement guidés dans l'investigation de la nature divine par ses opérations. Si nous découvrons que les opérations du Père, du Fils et du Saint-Esprit sont différentes les unes des autres, nous pourrons alors conjecturer, partant de la diversité des opérations, que les natures opérantes diffèrent elles aussi. Il est impossible, en effet, que des choses distinctes en ce qui regarde leur nature, soient associées en ce qui regarde la forme de leurs opérations : le feu ne refroidit pas, la glace ne chauffe pas. La différence des natures implique donc la différence des opérations qui en procèdent. Accordez maintenant que nous percevons l'opération du Père, du Fils et du Saint-Esprit une et identique, n'offrant sous aucun aspect de différence ou de variation : de cette identité d'opération, nous inférons nécessairement l'unité de nature. ... L'identité d'opération dans le cas du Père, du Fils et du Saint-Esprit prouve clairement l'invariabilité de nature. Il suit que, même si le nom de Dieu ne signifie pas la nature, la communauté d'essence prouve que ce titre s'applique très proprement au Saint-Esprit (MG 32, 689 C).

Saint Basile admet manifestement avec la plupart des Pères grecs que le Saint-Esprit procède du Père par le Fils, qu'il vient du Père, quoique non par voie de génération comme le Fils. Le Saint-Esprit est le souffle de la bouche du Père (*De Spiritu Sancto*, 46, 38), mais aussi « la bonté naturelle, la sainteté inhérente et la dignité royale qui s'étendent du Père à travers le Fils jusqu'au Saint-Esprit » (*ibid.*, 47). On l'appelle aussi l'Esprit du Christ, mais cette affirmation n'implique pas que le Fils soit l'unique source du Saint-Esprit, comme le

soutenait Eunome (*Adv. Eunomium,* 2, 34), car la Sainte Écriture l'appelle l' « Esprit du Père » aussi bien que l' « Esprit du Fils », le Fils ayant tout en commun avec le Père (*De Spir. Sancto,* 18, 45). Basile laisse entendre sans l'affirmer expressément que le Saint-Esprit est en un certain sens *ex Filio* et procède du Fils (*Adv. Eunomium,* 2, 32).

Etudes : L. LOHN, Doctrina sancti Basilii Magni de processionibus divinarum personarum : Greg 10 (1929) 329-364, 461-500. — J. DE GHELLINCK, Patristique et Moyen Age, vol. III. Gembloux, 1948, 311-338 (Un cas de conscience dans les conflits trinitaires sur le Saint-Esprit). — H. DÖRRIES, De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilius zum Abschluss des trinitarischen Dogmas. Göttingen, 1956. — J. N. D. KELLY, op. cit. 258-263 (L'*homoousion* de l'Esprit). Cf. plus haut, p. 332.

4. *Eucharistie.*

Un des documents les plus remarquables concernant l'Eucharistie et l'histoire de la sainte communion est l'*Ep.* 93 de Basile, adressée à la patricienne Caesaria en 372, qui atteste la réserve sacramentaire chez les particuliers dans leurs maisons et pour leur usage privé, la coutume de la communion quotidienne et la croyance en la présence du corps et du sang du Seigneur :

> Communier même tous les jours et recevoir sa part du saint corps et du précieux sang du Christ est chose bonne et profitable, car lui-même dit clairement : « Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle. » Qui doute, en effet, que participer continuellement à la vie ne soit pas autre chose que vivre pleinement? Nous, cependant, nous communions quatre fois par semaine : le dimanche, le quatrième jour, dans la Parascève et le samedi, et aussi les autres jours, si l'on y fait mémoire de quelque saint. Quant à la nécessité où l'on est dans les temps de persécution, en l'absence de prêtre ou de ministre, de recevoir la communion de sa propre main, il est superflu de montrer qu'elle n'a rien de pénible, parce qu'une telle pratique est confirmée par la longue coutume attestée par les faits eux-mêmes. Tous les moines qui habitent les déserts, où il n'y a pas de prêtre, gardent la communion chez eux et se la donnent de leur propre main. A Alexandrie et en Égypte, chacun, même dans le peuple, a presque toujours la communion dans sa maison et, quand il le veut, il se la donne à lui-même. Dès lors que le prêtre a accompli le sacrifice et qu'il l'a donné, celui qui l'a reçu une fois en entier, lorsqu'il y participe chaque jour, doit croire avec raison qu'il y participe et qu'il le reçoit des mains de celui qui le lui a donné. En effet, dans l'église, le prêtre donne la part qu'on lui demande; celui qui la reçoit la garde en toute liberté et la porte à sa bouche de sa propre main. Cela revient donc au même, que l'on reçoive du prêtre une seule part ou beaucoup de parts à la fois (MG 32, 484 B, trad. Budé).

5. *Confession.*

K. Holl attribue à saint Basile l'origine de la confession auriculaire au sens catholique d'une confession régulière et obligatoire de tous ses péchés, même des plus secrets (*Enthusiasmus,* p. 257, 2e éd. 267), mais il identifie indûment la confession sacramentelle avec la « coulpe monastique », qui n'était qu'un simple procédé de discipline et de direction spirituelle n'impliquant ni réconciliation ni absolution sacramentelles. Dans sa *Règle* (*Reg. fus. tract.* 25, 26, 46), saint Basile prescrit au moine d'ouvrir son âme et de confesser toutes ses offenses, même ses pensées les plus intimes, à son supérieur ou à d'autres jugés dignes et « jouissant de la confiance des frères ». La place du supérieur est tenue alors par celui qui a été choisi pour le représenter, et rien ne laisse supposer que le supérieur lui-même ou son substitut doivent être prêtres. On peut donc dire que Basile introduisit ce que nous appelons la « coulpe monastique », mais non la confession auriculaire qui forme une partie essentielle du sacrement de pénitence.

Les lettres canoniques de Basile (cf. plus haut, p. 322) nous apprennent que l'ancienne discipline, existant à l'époque de Grégoire le Thaumaturge dans les Églises de Cappadoce, était toujours en vigueur. L'expiation consistait dans la séparation du pénitent de l'assemblée chrétienne pendant le service liturgique. L'*Epistula canonica* de Grégoire (cf. vol. II, p. 151)

mentionnait quatre degrés : celui des « pleurants » qui se tenaient en dehors de l'église (πρόσκλαυσις), celui des « auditeurs », qui assistaient à la lecture de la Sainte Écriture et au sermon (ἀκρόασις), celui des « prosternés » qui participaient à la prière à genoux (ὑπόστασις), et enfin celui des pénitents qui se tenaient debout pendant tout l'office, mais sans prendre part à la communion (σύστασις). Dans la troisième Lettre Canonique de Basile (*Ep.* 217, EH 593-6), qui ajoute des détails intéressants sur la durée des différentes périodes, nous trouvons les quatre mêmes classes de pénitents, comme il ressort du canon 75 :

> L'homme qui s'est souillé avec sa propre sœur, de même père ou de même mère, ne doit pas être admis à entrer dans la maison de prière avant d'avoir renoncé à sa conduite inique et illégitime. Donc, lorsqu'il aura pris conscience de ce péché épouvantable, qu'il *pleure* trois ans debout à la porte de la maison de prière, suppliant ceux qui entrent à la prière d'offrir tous et chacun par pitié leurs prières pour lui avec ferveur au Seigneur. Ensuite, qu'il soit admis pour une autre période de trois ans à *entendre* seulement, et lorsqu'il aura entendu les Écritures et l'instruction, qu'il soit chassé et non jugé digne de rester à la prière. Après quoi, s'il l'a demandé avec larmes et s'il s'est jeté devant le Seigneur avec contrition de cœur et grande humilité, qu'il lui soit accordé d'assister *à genoux* pendant trois autres années. Ainsi, ayant montré de dignes fruits de pénitence, qu'il soit admis la dixième année à la prière des fidèles, mais non à l'oblation. Enfin, après avoir assisté *debout* avec les fidèles à la prière pendant deux ans, à ce moment-là, mais alors seulement, qu'il soit jugé digne de la *communion* du bien précieux (*Ep.* 217 : MG 32, 804 A).

Etudes : K. HOLL, Enthusiasmus und Bussgewalt. Leipzig, 1898, 257-268. — A. LAGARDE (=J. TURMEL), La confession dans saint Basile : RHL 8 (1922) 534-548. — J. JANINI CUESTA, La penitencia medicinal desde la Didascalia Apostolorum a S. Gregorio de Nisa : RES 7 (1947) 337-362. — J. GROTZ, Die Entwicklung des Bussstufenwesens in der vornicänischen Kirche. Freiburg i. B., 1955, 404, etc.; 407, etc.; 415, etc. — H. DÖRRIES, Die Beichte im alten Mönchtum : Judentum, Urchristentum, Kirche. Festschrift für J. Jeremias. Berlin, 1960, 235-259.

Pour les autres études sur l'enseignement de Basile, voir : E. SCHOLL, Die Lehre des hl. Basilius von der Gnade. Freiburg i. B., 1881. — G. BÜTTNER, Beitrage zur Ethik Basileios' des Grossen (Progr.). Landshut, 1913. — C. GRONAU, Das Theodizeeproblem in der altchristlichen Auffassung. Tübingen, 1922. — T. PAPAKONSTANTINU, ·Ο Μέγας Βασιλείος, ἡ δογματικὴ αὐτοῦ διδασκαλία. 3e éd. Athènes, 1931. — B. KOSTITS, Τὸ πρόβλημα τῆς σωτηρίας. Athènes, 1936 (sotériologie de Basile). — B. K EXARCHOS, Παιδαγωγαί γνῶμαι τοῦ M. Βασιλείου. Athènes, 1938. — B. SCHEVE, Basilius der Grosse als Theologe. Ein Beitrag zur Frage nach der theologischen Arbeitsweise der Väter. Nijmegen, 1943. — G. BLOND, L'hérésie encratite vers la fin du IVe siècle (chez Basile) : RSR (1944) 157-210. — G. F. REILLY, Imperium and Sacerdotium according to St. Basil the Great. Washington, 1945. — I. COMAN, Plutarch's, St. Cyprian's and Basil the Great's Opinions on Envy (en roumain) : Prinos. Studies in honor of Patriarch Nicodin. Bucarest, 1946, 255-272. — J. GRIBOMONT, Obéissance et Evangile selon saint Basile le Grand : VS Suppl. 21 (1952) 192-215 (pas d'influence de Pacôme sur les Règles). — W. A. TIECK, Basil of Caesarea and the Bible. Diss. Columbia Univ. New York, 1953. — D. M. NOTHOMB, Charité et Unité. Doctrine de saint Basile le Grand sur la charité envers le prochain : Proche-Orient Chrétien 4 (1954) 310-321. — E. BRUCK, Kirchenväter und soziales Erbrecht. Berlin, 1956, 3-10. — Pour l'ecclésiologie de Basile, voir : P. BATIFFOL, L'ecclésiologie de saint Basile : EO 21 (1922) 9-30. — V. GRUMEL, Saint Basile et le siège apostolique : EO 21 (1922) 280-292. — E. CASPAR, Geschichte des Papsttums I. Tübingen, 1930, 220-232. — A. N. DIAMANTOPOULOS, Basile le Grand et Rome (en grec) : 'Εναίσιμα [Études en l'honneur de Papadopoulos], éd. par G. Papamichail. Athènes, 1931, 38-51 (B. n'admet pas la primauté de juridiction). Pour la cosmologie de Basile, voir : J. F. CALLAHAN, Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology : DOP 12 (1958) 31-57. — Pour son influence sur Augustin, voir : J. F. CALLAHAN, Basil of Caesarea. A New Source for St. Augustine's Theory of Time : HSCP 63 (1958) 437-454.

SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE

Grégoire de Nazianze était issu, comme son ami Basile, d'une riche famille aristocratique de Cappadoce. Il était à peu près du même âge que Basile et suivit le même cycle d'études. Néanmoins, il offre un type tout différent de personnalité. Il ne partage pas la vigueur du grand prince évêque de Césarée ni ses aptitudes au gouvernement. Parmi les théologiens du IVe siècle, il est l'humaniste attiré par la contemplation

tranquille et soucieux d'unir la culture littéraire à la vie ascétique, mais goûtant beaucoup moins les grandeurs de la vie active ou de la hiérarchie ecclésiastique. Pourtant, la faiblesse de son caractère et la grande délicatesse de sa conscience ne lui permirent pas de suivre ses goûts et de résister à toutes les influences extérieures. Dans sa vie entière, on aperçoit un manque de résolution : il cherche la solitude, mais, à la prière de ses amis, son caractère accommodant et son sens du devoir le ramènent dans la tourmente et le plongent dans les controverses et les conflits du moment. Toute sa carrière sera de la sorte une succession de fuites du monde et de retours.

Depuis plus de mille ans il séduit les lettrés, et l'époque byzantine lui avait déjà décerné le titre de « Démosthène chrétien ». Il est très certainement un des plus grands orateurs de l'antiquité chrétienne, et surpasse son ami Basile par sa maîtrise de la rhétorique hellénistique. S'il connut le succès dans sa vie, il le dut principalement à la puissance de son éloquence.

Grégoire naquit vers 330 à Arianze au sud-ouest de la Cappadoce, dans une propriété campagnarde proche de Nazianze, dont son père, qui porte le même nom que lui, était évêque. Sa sainte mère, Nonna, était fille de parents chrétiens et eut une influence décisive dans la conversion de son mari en 325 ainsi que dans la première éducation de son fils, qui déclare dans un de ses discours (2, 77) avoir été consacré à Dieu par sa mère avant même sa naissance. Il connut Basile lorsque, jeune homme, il fut envoyé à l'école de rhétorique de Césarée de Cappadoce, mais, tandis que celui-ci partait peu après à Constantinople poursuivre ses études, Grégoire fréquenta quelque temps les écoles chrétiennes de Césarée de Palestine et d'Alexandrie en Égypte. Ses premières relations avec Basile devinrent une amitié très intime lorsqu'il gagna Athènes pour achever ses études dans ce célèbre centre d'enseignement. L'oraison funèbre qu'il prononça sur le corps de son ami en 381 nous donne une description extrêmement intéressante de la vie universitaire à Athènes au milieu du IVe siècle. Il quitta la ville vers 357, peu après Basile, et retourna chez lui. Son baptême semble avoir eu lieu entre ce retour en Cappadoce et la visite prolongée qu'il fit en 358-359

à Basile, au moment où celui-ci vivait dans sa retraite monastique du désert de l'Iris dans le Pont. Nous avons déjà mentionné (p. 297) l'aide qu'il apporta à son ami Basile dans la composition de la *Philocalie* et des *Règles Monastiques*. Ce genre de vie l'attira si fort qu'il serait peut-être resté dans la solitude, si son père n'avait tenu à l'ordonner et à l'avoir à ses côtés pour le seconder dans sa vieillesse. Le peuple de Nazianze appuyant ce désir, Grégoire n'eut pas la force de résister, et fut élevé à la prêtrise par son père vers 362, contre sa propre volonté. Dans son déplaisir de la violence subie, qu'il décrit encore des années plus tard comme un acte de tyrannie (*Carmen de vita*, L, 345), il s'enfuit auprès de son ami dans le Pont, mais il revint peu après, ayant acquis un sens plus vrai de son devoir, et dès lors prit part fidèlement à l'administration du diocèse et au soin des âmes. Il expliqua et justifia sa fuite et son retour dans son *Apologeticus de fuga* (cf. plus loin, p. 350), qui constitue un véritable traité sur la nature et les responsabilités du ministère sacerdotal.

Vers 371 l'empereur Valens divisa la province civile de Cappadoce en deux parties, faisant de Césarée, la métropole de Basile, la capitale de la Cappadocia Prima, et de Tyane la capitale de la Cappadocia Secunda. L'évêque de Tyane, Anthime, se fondant sur la nécessité du parallélisme entre les divisions ecclésiastiques et civiles, se prétendit le métropolite de la nouvelle province et réclama la juridiction sur certains sièges suffragants de Basile. Ce dernier s'y opposa avec vigueur et décida de créer plusieurs nouveaux évêchés dans le territoire contesté, afin d'affirmer ses droits et de fortifier sa position. Une des cités choisies fut Sasime, et Basile, malgré la répugnance de son ami, consacra Grégoire évêque de la bourgade. Grégoire ne prit jamais possession de son siège et demeura à Nazianze, où il continua à aider son père. A la mort de celui-ci, en 374, il assuma l'administration du diocèse de Nazianze, mais peu de temps, car l'année suivante il se retira à Séleucie en Isaurie pour y mener une vie de retraite et de contemplation.

Il ne jouit encore qu'un moment très court de sa solitude, car en 379 la petite communauté nicéenne de Constantinople se tourna vers lui et le pressa de venir à son secours pour réor-

ganiser son Église opprimée par une série d'empereurs et d'archevêques ariens, car la mort de Valens faisait espérer des jours meilleurs. Grégoire accepta et fut pendant deux ans un personnage très en vue dans l'histoire politique de l'Église. Il trouva à son arivée dans la capitale tous les édifices ecclésiastiques aux mains des ariens, mais un de ses parents lui offrit sa maison, qu'il consacra sous le titre prometteur d'*Anastasie*, Église de la Résurrection. Bientôt ses sermons lui attirèrent un large auditoire, et ce fut là qu'il donna les célèbres *Cinq discours sur la divinité du Logos* (cf. plus loin, p. 348). Quand le nouveau souverain de l'Orient, Théodose, fit son entrée triomphale dans la cité, le 24 décembre 380, les catholiques retrouvèrent tous leurs édifices, et Grégoire s'installa dans l'église des Apôtres, à laquelle l'empereur en personne le conduisit dans une procession solennelle. Le second concile œcuménique, que Théodose convoqua et ouvrit à Constantinople en mai 381, reconnut Grégoire comme évêque de la capitale. Mais, les évêques d'Égypte et de Macédoine ayant contesté sa nomination pour des raisons canoniques et aussi parce qu'elle avait été faite avant leur arrivée, il fut si découragé qu'il renonça au second siège de la chrétienté au bout de quelques jours. Avant son départ, il prononça dans la cathédrale son sermon d'adieu (*Orat.*, 42) à l'assemblée épiscopale et au peuple. Il revint à Nazianze et prit la charge du diocèse jusqu'à la consécration, deux ans plus tard (384), d'un digne successeur de son père, en la personne de son ami Eulalius. Relevé de sa charge, Grégoire passa ses dernières années dans la propriété de sa famille à Arianze, où il put s'adonner totalement à ses œuvres littéraires et aux observances monastiques, jusqu'au jour où il fut délivré du dernier fardeau, son corps malade, et mourut, en 390.

Études : H. Leclercq, Grégoire de Nazianze : DAL 6 (1925) 1667-1711; *idem*, Nazianze : DAL 12 (1935) 1054-1065. — W. Ruge, Nazianzos : PWK 16 (1935) 2099-2101. — Q. Cataudella, Gregorio Nazianzeno : EC 6 (1951) 1088-1096. — Les sources les plus importantes de sa vie sont ses lettres et ses poèmes. Une *Vita S. Gregorii* grecque a été composée par un prêtre du nom de Gregorios au VIIe siècle (texte : MG 35, 243-304). Cf. J. Compernass, Gregorios Presbyter. Bonn, 1907. Pour six autres Vies et les nombreux panégyriques, voir : J. Sajdak, Historia critica scholiastarum et commentatorum. Gregorii Naz. I (Meletemata Patristica I). Cracow, 1914, 255, etc.; 248, etc.; 256, etc. Des morceaux choisis du panégyrique, composés par Jean Kyriotès Géométrès aux Xe siècle, ont été publiés par P. Tacchi-Venturi, De Ioanne Geometra eiusque in S. Gregorium Nazianzenum inedita laudatione in cod. Vaticano-Palatino 402 adservata : Studi e documenti di Storia e Diritto 14 (1893) 133-162.

Les dernières volontés et le testament de Grégoire, rédigés probablement à Constantinople le 31 mai 381, se trouvent dans MG 37, 389-396. Nouvelle édition : Card. Pitra, Iuris ecclesiae-Graecorum hist. et monumenta, vol. 2. Rome, 1868, 153-160. Grégoire légua tous ses biens à la communauté catholique de Nazianze pour le bénéfice des pauvres. Cf. F. Martroye, Le testament de saint Grégoire de Nazianze : Mémoires de la Société nationale des Antiquaires de France, 76 (1923) 219-263; réimpr. séparée. Paris, 1924.

C. Ullmann, Gregorius von Nazianz der Theologe. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des vierten Jahrhunderts. 2e éd. Gotha, 1867. — A. Benoît, Saint Grégoire de Nazianze. Sa vie, ses œuvres et son époque. 2e éd. Paris, 1885, 2 vol. — E. Fleury, Hellénisme et christianisme : Saint Grégoire de Nazianze et son temps. Paris, 1930. — I. G. Coman, Geniul Stantului Grigorie din Nazianz. Bucarest, 1937 (le génie de saint Grégoire). — S. Giet, Sasimes, une méprise de saint Basile. Paris, 1941 (relations entre Basile et Grégoire). — P. Gallay, La Vie de saint Grégoire de Nazianze. Lyon, 1943. — J. Lercher, Die Persönlichkeit des hl. Gregorius von Nazianz und seine Stellung zur klassischen Bildung (aus seinen Briefen). Diss. Innsbruck, 1949. — E. Rapisarda, Il pessimismo di Gregorio Nazianzeno : MSLC 3 (1951) 136-161; reprint : Atti dello VIIIe Congr. internaz. di Studi Bizantini (Palermo, 1951), vol. I. Rome, 1953, 189-201. — K. G. Bones, Γρηγόριος ὁ Θεολόγος. Πατρολογικὴ καὶ γενεαλογικὴ μελέτη. Athènes, 1953; cf. H. M. Werhahn, BZ 67 (1954) 414-418, et la réponse de Bones, BZ 68 (1955) 211, etc. — F. Lefherz, Studien zu Gregor von Nazianz. Mythologie, Ueberlieferung, Scholiasten. Diss. Bonn, 1958. — P. Gallay, Grégoire de Nazianze. Paris, 1959. — E. Honigmann, Trois mémoires posthumes d'histoire et de géographie de l'Orient chrétien préparés pour l'édition par P. Devos. Bruxelles, 1961, 28-35. — P. Devos, Saint Grégoire de Nazianze et Hellade de Césarée en Cappadoce : AB 79 (1961) 91-101. — P. Nautin, La date du De viris illustribus de Jérôme, de la mort de Cyrille de Jérusalem et de celle de Grégoire de Nazianze : RHE 56 (1961) 33-35 (date de sa mort : 390).

1. SES ÉCRITS

Grégoire de Nazianze ne fut pas un écrivain prolifique. Il ne composa aucun commentaire biblique ni aucun savant traité dogmatique. Son héritage littéraire ne comprend que des discours, des poèmes et des lettres. Il est le seul poète

parmi les grands théologiens du IV[e] siècle. Dans sa prose comme dans ses vers, il reste toujours le grand rhéteur dont la perfection de forme et de style ne fut égalée par aucun des auteurs chrétiens de son temps, et c'est principalement pour cette raison que ses œuvres plurent aux commentateurs byzantins du Moyen Age ainsi qu'aux humanistes de la Renaissance. Un texte critique de Grégoire fait gravement défaut. L'académie des sciences de Cracovie a entrepris cette tâche avant 1914 ; des études préparatoires ont été publiées, mais aucune nouvelle édition critique n'a encore vu le jour.

Collections : Édition mauriste de C. CLÉMENCET et A. B. CAILLAU. Paris, vol. 1, 1778; vol. 2, 1840; réimprimée dans MG 35-38. Cf. D. MEEHAN, Editions of Saint Gregory of Nazianzus : ITQ 3 (1951) 203-219.

Traductions : Anglaise : C. G. BROWNE et J. E. SWALLOW, LNPF sér. 2, vol. 7 (1894) 185-498. — *Allemandes :* J. RÖHM, BKV vol. 1 (1874), vol. 2 (1877). — P. HÄUSER, BKV² 59 (1928), BKV³ (1939). — *Française :* P. GALLAY, Grégoire de Nazianze, textes choisis. Trad. et annot., 2 vol. Paris, 1941.

Études : I. R. ASMUS, Gregor von Nazianz und sein Verhältnis zum Kynismus : ThStKr 67 (1894) 314-338. — R. GOTTWALD, De Gregorio Nazianzeno Platonico. Diss. Breslau (1906). — J. SAJDAK, De Gregorio Nazianzeno posteriorum rhetorum, grammaticorum, lexicographorum fonte : Eos 16 (1910) 94-99; *idem*, De Gregorio Nazianzeno poetarum Christianorum fonte : Eos 18 (1912) 1-30. — L. DEUBNER, Kerkidas bei Gregor von Nazianz : Hermes 54 (1919) 438-441. — H. PINAULT, Le platonisme de saint Grégoire de Nazianze (Thèse de Paris). La Roche-sur-Yon, 1925. Cf. G. BARDY, RAp 42 (1926) 681-685. — E. C. E. OWEN, St. Gregory at Nazianzus : JThSt 26 (1925) 64-71 (notes sur la grammaire, le vocabulaire et le style). — Pour l'influence des sophistes sur son langage et son style, voir : E. FLEURY, op. cit. — M. T. DISDIER, Nouvelles études sur Grégoire de Nazianze : EO 34 (1931) 485-497 (couvre la période 1918-1931). — P. GALLAY, Langue et style de saint Grégoire de Nazianze. Paris, 1933. — M. E. KEENAN, St. Gregory of Nazianzus and Early Byzantine Medicine : BHM 9 (1941) 8-30. — R. DE L. HENRY, The Late Greek Optative and its Use in the Writings of Gregory of Nazianzus. Washington, 1943. Cf. M. J. HIGGINS, Why another Optative Dissertation ? : Byz 15 (1940-1941) 443-448. — B. ALTANER, Augustinus, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa : RB 61 (1951) 54-62 (montre qu'Augustin connaissait les écrits de Grégoire). — AGATHANGELOS VON KYDONIA, Ὁ κωμῳδοποιὸς Ἀριστοφάνης καὶ Γρηγόριος ὁ Ναζιανζηνος : Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς 36 (1953) 20-24 (influence d'Aristophane). — M. M. HAUSER-MEURY, Prosopographie zu den Schriften Gregors von Nazianz. Bonn, 1960.

1. *Les Discours.*

Les plus belles de ses œuvres sont ses quarante-cinq *Discours*. Ils ne représentent, bien entendu, qu'une sélection réalisée peu après sa mort, et la plupart appartiennent aux années 379-381, la période la plus importante de sa vie, celle où, comme évêque de Constantinople, les regards du monde entier étaient fixés sur lui. Plus que nulle part ailleurs, Grégoire put déployer ici ses talents oratoires, et nous y trouvons tous les procédés de la rhétorique asianique : images, antithèses, interjections, sentences staccato, répandues à un point qui paraît excessif au lecteur moderne. Il fit certainement tout ce qu'il put pour plaire à un auditoire qui aimait ce genre de virtuosité, et se montre le digne émule de ses maîtres athéniens Himerius et Prohaeresius (Socrate, *Hist. eccl.*, 4, 26), ainsi que du sophiste Polémon (Jérôme, *De vir. ill.*, 117). Ces discours furent bientôt lus et étudiés dans les écoles de rhétorique, et l'on vit apparaître en peu de temps un grand nombre de scholies, dont les plus anciennes remontent au début du VI[e] siècle. Celles d'Hélias, archevêque de Crète au X[e] siècle, sont encore utiles. Le rythme poétique de la prose de Grégoire valut à certains passages de ses discours de servir de base par la suite à des hymnes et des poèmes ecclésiastiques. On trouve des emprunts de ce genre dans les vers de Dorothée de Maiuma, de Jean Damascène, de Cosmas de Maiuma, d'Arsenius de Corcyre, de Nicéphore Blemmydes et dans un certain nombre de compositions anonymes.

Dès 399 ou 400, Rufin d'Aquilée traduisit en latin neuf de ces discours, les n. 2, 6, 16, 17, 26, 27, 38-40, malheureusement de façon hâtive et négligente. Il existe aussi des versions anciennes en arménien, syriaque, slavon, copte, géorgien, arabe et éthiopien.

Editions : MG 35-36 (l'*Or.* 35 est apocryphe). Traduction latine de Rufin : A. ENGELBRECHT, Tyrannii Rufini Orationum Gregorii Nazianzeni novem interpretatio : CSEL 46 (1910).

Traductions : Anglaise : C. G. BROWNE et J. E. SWALLOW, Select orations : LNPF sér. 2, vol. 7, 203-434 (24 discours). — *Allemandes :* J. RÖHM, BKV 2 vol. (1874-1877), traduit 25 discours. — P. HÄUSER, BKV² 59 (1928), BKV³ (1939). — T. MICHELS, Gregor von Nazianz,

Macht des Mysteriums. Sechs geistliche Reden an den Hochtagen der Kirche. Düsseldorf, 1956 (MG 36, 312-333, 336-360, 396-401, 427-452, 607-664). — *Italienne :* Q. Cataudella, Greg. Naz., Orazioni scelte. Turin, 1936. — *Espagnole :* L. del Paramo, Homilias de San Gregorio Nazianceno : Obras escogidas de patrologia griega. Barcelona, 1916. — *Française :* A. de Bellegarde, Sermons. Paris, 1693. — E. Devolder, Saint Grégoire de Nazianze. Textes choisis. Namur, 1960.

Tradition manuscrite : T. Sinko, I. De traditione orationum Gregorii Nazianzeni (Meletemata patristica II). Cracow, 1917; II. De traditione indirecta (Meletemata patristica III). Cracow, 1923. — F. Lefherz, op. cit. — G. Rochefort, Une anthologie grecque du XI[e] siècle, le Parisinus Suppl. Gr. 690 : Scriptorium 4 (1950) 3-17.

Versions : Pour les anciennes versions, voir : W. Lüdtke, Zur Ueberlieferung der Reden Gregors von Nazianz : OC N. S. 3 (1913) 263-276. — Pour les versions arabes : G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I. Cité du Vatican, 1944, 330-332. — L'homélie copte sur Genèse 22 attribuée à Grégoire et éditée et traduite par M. Chaîne, ROC 17 (1912) 395-409, 18 (1913) 36-38, n'est pas autre chose qu'un extrait du discours de Grégoire de Nysse, *Oratio de deitate Filii et Spiritus Sancti* (MG 46, 553, etc.). — W. E. Crum, Theological Texts from Coptic Papyri. Oxford, 1913, 36-53, a publié le texte copte et une traduction anglaise d'une homélie sur la pénitence et Rom. 4, 15, attribuée à Grégoire de Nazianze. Pour un discours arménien sur le Saint-Esprit, voir : Bazmavep (Venice), 91 (1933) 444-449. Une version slave de treize discours a été publiée par A. Budilovic, Saint-Pétersbourg, 1875.

Scholia : MG 36, 737-1256; MG 127, 1177-1480. — J. Sajdak, Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni I (Meletemata patristica I). Cracow, 1914; *idem*, Die Scholiasten der Reden des Gregor von Nazianz. Ein kurzgefasster Bericht über den jetzigen Stand der Forschung : BZ 30 (1930) 268-274. — P. A. Bruckmayr, Untersuchungen über die Randscholien der 28 Reden des hl. Gregorios von Nazianz im Cod. theol. Gr. 74 der Wiener Nationalbibliothek. Diss. Vienna, 1940 (copie à demander au Séminaire philol. de l'Université). — K. A. de Meyier, Un manuscrit grec de la Bibliothèque d'Antoine Perrenot de Granvelle à la Bibliothèque Universitaire de Leyde : Scriptorium 2 (1948) 290-291 (Voss. Gr. F 45, contenant les scholies de Basile le Mineur). — F. Lefherz, Studien zu Gregor von Nazianz. Mythologie, Ueberlieferung, Scholiasten. Bonn, 1958.

Etudes : S. Petrides, Notes d'hymnographie byzantine : BZ 13 (1904) 421-428 (commentaires de l'archimandrite Dorothée sur Grégoire de Nazianze, preuve de la dépendance très ancienne de la poésie lyrique byzantine par rapport à la prose rhétorique de Grégoire). — E. Norden, Antike Kunstprosa, vol. 2. Leipzig, 1909, 562-569. — A. Donders, Der hl. Kirchenlehrer Gregor von Nazianz als Homilet. Münster, 1909. — M. Guignet, Saint Grégoire de Nazianze et la rhétorique. Thèse. Paris, 1911; *idem*, Saint Grégoire de Nazianze orateur et épistolier. Paris, 1911.

— J. Sajdak, De Gregorio Nazianzeno poetarum Christianorum fonte. Cracow, 1917 (passages des homélies de Grégoire chez Dorothée, Jean Damascène, etc.). — T. Sinko, De expositione Pseudo-Nonniana historiarum quae in orationibus Gregorii Nazianzeni commemorantur : Charisteria C. de Morawski oblata. Cracow, 1922, 124-148. — H. Fuchs, Augustin und der antike Friedensgedanke. Berlin, 1926, 96-125 (*Orat.* 6). — J. Sajdak, Anonymi Oxoniensis Lexicon in Orationes Gregorii Nazianzeni : Mélanges Rozwadowski. Cracow, 1927, 153-179. — J. List, Zwei Zeugnisse für die Lobrede bei Gregor von Nazianz : BNJ 6 (1928) 24-31 (*Orat.* 21). — S. Skimina, De Gregorii Nazianzeni sermonum proprietatibus ad prosam rhythmicam pertinentibus : Acta II. Congressus philol. class. slav. Prague, 1931, 229-235. — E. Bignone, Nuove testimonianze e frammenti del « Protrettico » di Aristotele : RFIC 64 (1936) 225-237 (*Orat.* 40). — F. J. Dölger, Nonna. Ein Kapitel über christliche Volksfrömmigkeit des vierten Jahrhunderts : AC 5 (1936) 44-75 (*Orat.* 18). — B. Wyss, Gregorius Nazianzenus, *Orat.* 28, 8 : Hermes (1938) 360 (crit. text.). — H. Frank, Das Alter der römischen Laudes- und Vesperantiphonen der Weihnachtsoktav und ihrer griechischen Originale : OC 36 (1939) 14-18 (*Or.* 39, *In sancta lumina*). — L. Brou, Saint Grégoire de Nazianze et l'antienne « Mirabile Mysterium » des Laudes de la Circoncision : EL 58 (1944) 14-22 (*Orat.* 39). — B. Wyss, Zu Gregor von Nazianz : Phyllobolia P. Von der Mühll. Basel, 1946, 153-183 (*Orat.* 28, 11 crit. text.). — J. Vogt, Berichte über Kreuzeserscheinungen aus dem vierten Jahrhundert : AIPh 9 (1949) 593-606 (*Orat.* 5). — Dounouniotis, Niketas of Herakleia. Introduction to the Orations of Gregory of Naz. : Θεολογία (1950) 354-384. — O. Strunk, St. Gregory of Nazianzus and the Proper Hymns for Easter : Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of A. M. Friend, éd. par K. Weitzmann. Princeton, 1955, 82-87 (*Orat.* 1 et 45, *Or.* 33). — D. Ruiz, La homilia como forma de predicación : Helmatica 7 (1956) 79-111 (talent rhétorique de Grégoire). — M. Herz, Sacrum Commercium. München, 1958, 24-104 (Antienne : O admirabile commercium). — Le British Museum a acquis en 1956 un nouveau manuscrit (Add. MS 49,060), un codex en vélin du X[e] siècle contenant dix-neuf oraisons de Grégoire : 29 (mutilée), 30, 31, 38, 39, 40, 45, 44, 41, 33, 22, 32, 26, 36, 43, 4, 5, 37, 13, deux de ses lettres : 102, 202, et un de ses poèmes : MG 37, 632. Cf. W. J. Burghardt, TS 21 (1960) 89. — Pour une version arménienne de quelques-unes de ses homélies, cf. J. Muyldermans, Les manuscrits arméniens 120 et 121 de la bibliothèque Nationale de Paris : Mus 74 (1961) 75-90.

a. Les Cinq Discours Théologiques (27, 31), surtout, prononcés à Constantinople dans l'été ou la fin de 380, lui ont attiré l'admiration générale et valu son titre distinctif : « le théologien ». Ils défendent le dogme ecclésiastique contre les Eunomiens et les Macédoniens, et, bien que prêchés dans le but particulier de protéger la foi nicéenne de sa propre communauté,

ils représentent le fruit parvenu à maturité d'une longue et diligente étude de la doctrine trinitaire. Le premier sert d'introduction à la série entière et traite des conditions requises pour la discussion des vérités théologiques. Le second aborde la *théologie* proprement dite, c'est-à-dire les questions de l'existence, de la nature et des attributs de Dieu, dans la mesure où l'esprit humain peut les comprendre et les définir. Le troisième démontre l'unité de nature entre les trois personnes divines, en particulier la divinité du Logos et sa co-égalité avec le Père. Le quatrième réfute les objections des ariens contre la divinité du Fils et les passages scripturaires qu'ils lui opposent abusivement. Le cinquième défend la divinité du Saint-Esprit contre les macédoniens. Grégoire lui-même appelle (*Orat.*, 28, 1) les quatre derniers discours τῆς θεολογίας λόγοι.

Edition séparée : A. J. MASON, The Five Theological Orations of Gregory of Nazianzus (Cambridge Patristic Texts). Cambridge, 1899 (avec un bon commentaire).

Traductions : Anglaises : C. G. BROWNE et J. E. SWALLOW, LNPF sér. 2, vol. 7 (1894) 284-328; réimprimée : E. R. HARDY, Christology of the Later Fathers (LCC 3). Londres et Philadelphie, 1954, 128-214. — *Allemande :* P. HÄUSER, BKV[3] 3 (1939). — *Française :* P. GALLAY, Grégoire de Nazianze, Les discours théologiques. Lyon et Paris, 1942.

b. Les Discours n. 20 *Sur l'Ordre et l'Établissement des évêques* et n. 32 *Sur la modération et le but à atteindre dans les controverses* dénoncent la passion des Constantinopolitains pour les controverses et les argumentations dogmatiques. Le premier donne en plus une définition détaillée de la doctrine trinitaire.

c. Le groupe *apologétique* de ses discours comprend deux invectives contre Julien l'Apostat (n. 4 et 5), que Grégoire connut personnellement à Athènes. Composés après la mort de l'empereur (26 juin 363), il est probable qu'ils ne furent jamais prononcés en public. Ils débordent de ressentiment et de colère au point d'en perdre presque toute valeur historique.

Edition séparée : R. MONTAGU, Eaton, 1610.

Traductions : Anglaise : C. W. KING, Julian the Emperor, containing Gregory Nazianzen's two invectives and Libanius' Monody, with Julian's

extant theosophical works. London, 1888. — *Allemande :* P. HAÜSER, BKV[2] 59 (1928) 71-191.

Etudes : R. ASMUS, Die Invektiven des Gregorius von Nazianz im Lichte der Werke des Kaisers Julian : ZKG 31 (1910) 325-367. — J. COMAN, S. Grigorie de Nazianz despre imperatul Julian. Incercare asupra discursurilor 4 si 5. vol. I. Bucarest, 1938. — F. DVORNIK, The Emperor Julian's « Reactionary » Ideas on Kingship : Late Classical and Mediaeval Studies in Honor of A. M. FRIEND, éd. par K. Weitzmann. Princeton, 1955, 71-80 (*Orat.* 4). — J. BERNARDI, La formule ποῦ εἰσιν : saint Jean Chrysostome a-t-il imité saint Grégoire de Nazianze ? : SP I (TU 63). Berlin, 1957, 178-181 (*Contra Jul.* 2, 25; MG 35, 693-696).

d. Le groupe *panégyrique* et *hagiographique* inclut beaucoup plus de discours que le groupe dogmatique. Ce sont des sermons liturgiques pour Noël, l'Épiphanie, Pâques, Quasimodo, la Pentecôte, des panégyriques des Maccabées, de saint Cyprien de Carthage, de saint Athanase, de Maxime le Philosophe, ou encore des oraisons funèbres comme celles de son frère Césaire, de sa sœur Gorgonia, de son ami Basile.

Edition séparée : V. QUENTIER, Paris, 1880 (*Orat.* 7 : panégyrique de son frère Césaire). — F. BOULENGER, Paris, 1908 (*Or.* 7 et 43, panégyriques de Césaire et de Basile).

Traductions séparées : J. COLLIER, A Panegyric upon the Maccabees by St. Gregory Nazianzen. London, 1716. — *Française :* F. BOULENGER, op. cit. (*Or.* 7 et 43). — P. GALLAY, Homélie sur la Pentecôte : VS 68 (1943) 544-566. — A. HAMMAN, Le baptême d'après les Pères de l'Église (Ictys 5). Paris, 1962, 111-150 (sermon n° 40 sur le saint baptême, traduction de J. Charbonnier). — *Italienne :* P. GAZZOLA, Asti, 1913 (*Orat.* 7 et 43). — *Allemande :* T. MICHELS, op. cit. (Homélies liturgiques).

Etudes : Pour les sermons sur Noël et l'Épiphanie, voir : H. USENER, Das Weihnachtsfest. 2[e] éd. Bonn, 1911, 260, etc. — Pour les oraisons funèbres, voir : L. RULAND, Die Geschichte der kirchlichen Leichenfeier. Regensburg, 1901, 154-157. — X. HÜRTH, De Gregorii Naz. orationibus funebribus. Strasbourg, 1907. — A. N. MALIN, Οἱ ἐπιτάφιοι λόγοι Γρηγορίου Ν. Athènes, 1929. — Pour le panégyrique de Cyprien, où Grégoire mêle la légende du magicien païen Cyprien d'Antioche à l'histoire de saint Cyprien de Carthage, voir : T. SINKO, De Cypriano martyre a Gregorio Naz. laudato. Cracow, 1916. — H. DELEHAYE, Cyprien d'Antioche et Cyprien de Carthage : AB 39 (1921) 314-332. — A. D. NOCK, Cyprian of Antioch : JThSt 28 (1927) 411-415. — L. KRESTAN-A. HERMANN, RACh 2 (1956) 467-477. — J. COMAN, Les deux Cyprien de saint Grégoire de Nazianze : SP IV (TU 79). Berlin, 1961, 363-372. — Pour Césaire, le frère de Grégoire, voir : O. SEECK, PWK 3 (1897) 1298-1300. — V. CASOLI, Cesario medico del sec. 4. Modena, 1931. — C. NOPPEN, Lofrede van

Caesarius door S. Gregorius Nazianzenus. Bruxelles, 1934. — Les « Questions et Réponses », intitulées *Dialogi quatuor*, attribuées à Césaire (MG 38, 851-1190), sont apocryphes. K. G. Bones, EEBS (1953) 261-279, pense que Sévère d'Antioche pourrait en être l'auteur. P. Duprey, Quand furent composés les « Dialogues » attribués à Césaire de Nazianze? : Proche-Orient chrétien 5 (1955) 14-30, 297-315, pense qu'elles parurent dans la première moitié du VIe siècle. — U. Riedinger, Die Heilige Schrift im Kampf der griechischen Kirche gegen die Astrologie. Innsbruck, 1956, 45-47 (textes antiastrologiques chez Césaire). — Pour une version paléoslave des Dialogues du Ps. Césaire dérivée d'un original grec meilleur que le texte commun, cf. I. Dujčev, Studi Bizantini e Neoellenici (1957) 89-100. — U. Riecinger, Neue Hypotyposen-Fragmente bei Pseudo-Caesarius und Isidor von Pelusium : ZNW 51 (1960) 154-196.

e. Le groupe le plus nombreux est celui de ses *discours de circonstance*. Dans le plus important de ce groupe, n. 2, l'*Apologeticus de fuga*, il décrit longuement le caractère et les responsabilités du ministère sacerdotal, pour se justifier d'avoir fui cette charge et expliquer son retour. Il équivaut à un traité complet sur le sacerdoce et servit de modèle et de source à saint Jean Chrysostome pour ses *Six Livres sur le Sacerdoce*. Il inspira aussi la *Règle Pastorale* de saint Grégoire le Grand. Grégoire de Nazianze ne semble l'avoir prêché que partiellement en 362, et complété plus tard.

Edition séparée : Apologeticus de fuga : J. Alzog, Freiburg i. B., 1858, 2e éd., 1869.

Traduction séparée : Allemande : G. Wohlenberg, Gregorius' von Nazianz Schutzrede und Chrysostomus' sechs Bücher vom Priestertum (Bibliothek theol. Klassiker 29). Gotha, 1890.

Etudes : J. Volk, Die Schutzrede des Gregor von Nazianz und die Schrift über das Priestertum von Johannes Chrysostomus : Zeitschrift für praktische Theologie, 17 (1895) 56-63. — Menn, Zur Pastoraltheologie Gregors von Nazianz : Revue internat. de Théologie, 12 (1904) 427-440. — M. M. Wagner, Rufinus the Translator. A Study of his theory and his pratice as illustrated in his version of the Apologetica of St. Gregory Nazianzen (PSt 73). Washington, 1945.

Parmi ses autres discours de circonstance nous avons celui de son élévation au siège de Sasime, celui de la consécration d'Eulalius, le successeur de son père, et le dernier du groupe, le discours d'adieu par lequel il prit congé du concile et de la communauté de Constantinople en 381 (*Orat.*, 42).

2. *Poèmes.*

Grégoire écrivit ses poèmes à la fin de sa vie, dans sa retraite d'Arianze. S'il n'est pas juste de le donner pour un poète inspiré, il a cependant des vers qui respirent un véritable sentiment poétique et atteignent une authentique beauté. D'autres compositions ne sont par contre que de la prose versifiée. Au total, il nous reste quatre cents poèmes. Dans l'un d'eux intitulé *In suos versus*, Grégoire s'explique longuement sur les raisons qui l'ont amené à la poésie au déclin de sa vie. Ce qu'il veut avant tout, c'est prouver que la nouvelle culture chrétienne ne présente plus aucune infériorité par rapport à la culture païenne. La seconde raison, c'est qu'il juge nécessaire, puisque certaines hérésies, spécialement celle d'Apollinaire, n'hésitent pas à vulgariser leurs doctrines sous le manteau de la poésie, d'user lui aussi des mêmes armes pour une efficace réfutation de leurs erreurs. Nous avons ainsi trente-huit poèmes dogmatiques sur la Trinité, l'œuvre créatrice de Dieu, la providence divine, la chute, l'incarnation, les généalogies, les miracles et les paraboles de Notre-Seigneur, et sur les livres canoniques de la Sainte Écriture. Quarante poèmes sont des poèmes moraux, mais les meilleurs de la collection entière se trouvent parmi les deux cent six poèmes historiques et autobiographiques. Grégoire y trouve la possibilité d'exprimer ses pensées et ses sentiments intimes, sa profonde affection pour ses parents et ses amis qui reposent en Dieu, ses espoirs et ses désirs, ses désillusions et ses erreurs. Le plus long est le poème autobiographique *De vita sua*, qui compte 1949 trimètres iambiques. Ce n'est pas seulement la principale source de la vie de Grégoire, de sa naissance à son départ de Constantinople, mais le chef-d'œuvre de toute la littérature grecque dans le genre de l'autobiographie. Il écrivit plusieurs autres poèmes autobiographiques : *Querela de suis calamitatibus* (2, 1, 19), *De animae suae calamitatibus lugubre* (2, 1, 45) et *Carmen lugubre pro sua anima*. Tous ces poèmes nous dépeignent la vie intérieure d'une âme chrétienne avec une telle puissance et une telle vivacité qu'on ne peut les comparer qu'aux *Confessions* de saint Augustin.

Parmi les autres vers de Grégoire nous avons encore un

grand nombre d'épitaphes, de maximes épigrammiques et d'aphorismes, genres dans lesquels il excellait. Il possède une grande variété de mètres. On a noté que son rythme s'appuie sur l'acent tonique et non sur la quantité dans l'*Hymnus vespertinus* et l'*Exhortatio ad virgines* (1, 1, 32 et 1, 2, 3), mais il semble que ces œuvres ne soient pas authentiques. E. Keydell a prouvé que la seconde au moins ne peut être attribuée à Grégoire. La tragédie *Christus patiens,* qui figure parmi ses œuvres (MG 38, 133-338), est certainement apocryphe ; elle fut composée probablement au cours du XIe ou du XIIe siècle et reste le seul drame encore existant de la période byzantine.

L'opinion est toujours divisée sur l'appréciation de la poésie de Grégoire. Les conclusions de Pellegrino et de Wyss sont diamétralement opposées. Keydell estime que sa poésie montre dans le contenu et la forme une complète discontinuité par rapport à l'antiquité classique, est indépendante de toute tradition et n'eut jamais d'imitateurs. Werhahn, au contraire, qui donne une nouvelle édition de la *Comparatio vitarum* (MG 37, 649-667), prouve dans l'ensemble que Grégoire puise largement aux sources philosophiques, notamment à Platon et aux stoïciens, et à la littérature de diatribe, et qu'il a retravaillé des lieux communs, dans sa description de la vie du riche, par exemple. Dans ses vers, il semble que Grégoire plonge ses racines très profondément dans la tradition classique. Il prend tout ce qu'il juge utile à une philosophie chrétienne de la vie, mais son esprit créateur le remet au creuset pour en former une œuvre nouvelle qui porte manifestement la marque de son âme religieuse.

L. Sternbach avait préparé une édition complète des poèmes de Grégoire, mais son manuscrit a malheureusement disparu au cours de la dernière guerre mondiale. Migne donne beaucoup de pièces inauthentiques.

Editions : MG 37-38, 16 sont apocryphes ou douteux. On trouvera une bonne édition de plusieurs poèmes épiques et didactiques dans W. CHRIST et M. PARANIKAS, Anthologia Graeca carminum Christianorum. Leipzig, 1871, 23-32. Édition séparée : H. M. WERHAHN, Gregorii Nazianzeni Σύνκρισις βίων. Carmen edidit, apparatu critico munivit, quaestiones peculiares adiecit. Wiesbaden, 1953. Une version syriaque des poèmes iambiques de Grégoire a été publiée par J. BOLLIG et H. GISMONDI, S. Gregorii Theologi liber carminum iambicorum, versio syriaca antiquissima. 2 vol. Beyrouth, 1895-1896.

Traductions : Anglaises : H. S. BOYD, Select Poems of Synesius and Gregory Nazianzen. London, 1814. — W. R. PATON, The Epigrams of Saint Gregory the Theologian : The Greek Anthology (LCL). London, 1917, 399-505. Le Card. NEWMANN a traduit plusieurs poèmes dans : Historical Sketches, vol. 2, 55-72. — *Française :* P. GALLAY, Grégoire de Nazianze. Poèmes et lettres choisies. Lyon et Paris, 1941. — *Italiennes :* M. PELLEGRINO, Poesie scelte. Turin, 1939. — F. CORSARO, Poesie scelte : MSLC 6 (1955) 1-42.

Etudes générales : M. SCHUBACH, De b. patris Gregorii Nazianzeni Theologi carminibus commentatio patrologica. Koblenz, 1871. — P. STOPPEL, Quaestiones de Gregorii Nazianzeni poetarum scaenicorum imitatione et arte metrica. Diss. Rostock, 1881. — A. LUDWICH, Nachahmer und Vorbilder des Dichters Gregorios von Nazianz : RhM 42 (1887) 233-238. — E. DUBEDOUT, De D. Gregorii Nazianzeni carminibus. Paris, 1901. — W. ACKERMANN, Die didaktische Poesie des Gregorius von Nazianz. Diss. Leipzig, 1903. — J. GEFFCKEN, Kynika und Verwandtes. Heidelberg, 1909 (influence de la diatribe cynico-stoïcienne sur les poèmes moraux de Grégoire). — Q. CATAUDELLA, Le poesie di Gregorio Nazianzeno : Atene e Roma 8 (1927) 88-96. — M. PELLEGRINO, La poesia di S. Gregorio Nazianzeno (Pubbl. Univ. Sacro Cuore, sc. filol. 13). Milan, 1932. — G. GHEDINI, La poesia di S. Gregorio Nazianzeno : SC (1932) 256-260. — J. COMAN, Tristetea poeziei lirice a St. Gregorie de Nazianz. Bucarest, 1938 (caractère mélancolique de la poésie lyrique de Grégoire). — H. L. DAVIDS, De gnomologieën van Sint Gregorius van Nazianze. Diss. Amsterdam, 1940. — B. WYSS, Zu Gregor von Nazianz : Phyllobolia für P. Von der Mühll. Basel, 1946, 153-183 (text. crit.); *idem*, Gregor von Nazianz : Ein griechischchristlicher Dichter des vierten Jahrhunderts : Museum Helveticum 6 (1949) 177-210. — T. SINKO, Chronologia poezji sw. Grzegorza z Nazjianzu. Cracow, 1947. — H. M. WERHAHN, op. cit. — R. KEYDELL, Die literarhistorische Stellung der Gedichte Gregors von Nazianz : Atti dello VIII° congresso internazionale di Studi Bizantini I. Rome, 1953, 143-143. — F. CORSARO, Gregorio Nazianzeno poeta : MSLC 6 (1956) 5-21. — F. SCHEIDWEILER, Zu den Gedichten Gregors von Nazianz bei Cantarella und Soyter : BZ 49 (1956) 345-348. — I. G. COMAN, The Poetry of Gregory of Nazianzus (en roumain) : Studii teologice 10 (1958) 68-92. — Q. CATAUDELLA, κερκίδας ὁ φίλτατος (Gregorio Nazianzeno, De virtute 598) : Convivium Dominicum. Catania, 1959, 277-286. — B. OTIS, The Throne and the Mountain. An Essay on St. Gregory Nazianzus : CJ 56 (1961) 146-165 (traduction anglaise d'extraits des poèmes).

Etudes spéciales : Pour les poèmes autobiographiques, voir : L. F. M. DE JONGE, De S. Gregori Nazianzeni carminibus quae inscribi solent περὶ ἑαυτοῦ. Amsterdam, 1910. — G. MISCH, Geschichte der Autobiographie, vol. 1 : Das Altertum, 2. Hälfte, 3e éd. Frankfurt a. M. 1950, 383-402. Traduction anglaise : G. MISCH, A History of Autobiography in Antiquity,

vol. 2. London, 1950, 600-624 (Les poèmes autobiographiques de Grég. de Naz.). — A. GANGI, Il De vita sua di Gregorio Nazianzeno. Thèse. Univers. de Catane. Cf. Nuovo Didaskaleion 1 (1947) 99. — P. COURCELLE, Antécédents autobiographiques des Confessions de saint Augustin : RPh 31 (1957) 23-51. — Pour le *Carmen ad Vitalianum*, voir : Q. CATAUDELLA, Derivazioni da Saffo in Gregorio Nazianzeno : BFC 33 (1926-1927) 282-284. — Pour l'apocryphe *Exhortatio ad virgines*, cf. R. KEYDELL, Die Unechtheit der Gregor von Nazianz zugeschriebenen Exhortatio ad Virgines : BZ 43 (1950) 334-337. — Pour huit des poèmes didactiques en hexamètres (MG 38, 397-456), voir : R. KEYDELL, Ein dogmatisches Lehregedicht Gregors von Nazianz : BZ 44 (1951) 315-321. — Pour l'apocryphe *Christus patiens*, voir : E. A. PULLIG, Χριστὸς πάσχων. Der leidende Christus. Christliche Tragödie, als deren Verfasser lange Zeit Gregor von Nazianz gegolten hat. Beilage zum Jahresbericht der Oberrealschule zu Bonn, 1893 (traduction allemande conservant le mètre original). K. KRUMBACHER, Geschichte der byzantinischen Literatur. 2ᵉ éd. Munich, 1897, 746-749. — K. HORNA, Der Verfasser des Christus patiens : Hermes 64 (1929) 429-431 (Constantinus Manasses qui vécut dans la première moitié du XIIᵉ siècle en serait l'auteur). — A. MOMIGLIANO, Un termine post quem per il Christus patiens : SIF 10 (1933) 47-51 (compare Romanos Melod. avec Christus pat. 454-460). — F. J. DÖLGER, Die Blutsalbung des Soldaten mit der Lanze im Passionsspiel Christus patiens. Zugleich ein Beitrag zur Longinus-Legende : AC 4 (1934) 81-94. — A. TUILIER, La datation et l'attribution du Χριστὸς πάσχων et l'art du centon : Actes du 6ᵉ Congrès internat. d'études byzantines I. Paris, 1950, 403-409 (époque de la composition : IVᵉ siècle). Cf. F. DÖLGER, BZ (1952) 159 (contre Tuilier). — R. CANTARELLA, Anonimo bizantino del secolo XII (Pseudo-Gregorio Nazianzeno). La passione di Cristo. Azione drammatica in 5 quadri e 12 scene : Dioniso 16 (1953) 188-207 (traduction italienne). — Pour les épigrammes, cf. A. SALVATORE, Tradizione e originalità negli epigrammi di Gregorio Nazianzeno (En appendice : Antologia di 38 epigrammi, testo critico e trad. italiana) Naples, 1960. — R. KEYDELL, Epigramm : RACh 5 (1961) 541-547.

3. *Lettres.*

Grégoire fut le premier auteur grec qui publia une collection de ses propres lettres ; il le fit à la requête de Nicobule (cf. plus haut, p. 318), petit-fils de sa sœur Gorgonia. Incidemment il publia aussi une théorie de l'épistolographie (*Ep.* 51 et 54), où il demande qu'une bonne lettre obéisse à quatre principes : brièveté, clarté, charme et simplicité. S'il refuse de donner ses propres lettres comme modèles, elle présentent néanmoins une composition très soignée, montrent souvent une pointe d'humour, et sont pour la plupart brèves et incisives. Basile lui-même reconnaît que la concision est la caractéristique de la correspondance de son ami, et observe en lui écrivant (*Ep.* 19) : « Avant hier, il m'est arrivé une lettre de toi, et elle était bien de toi, non tant par l'écriture que par la qualité particulière de la lettre. En effet, s'il y a peu de phrases, elles contiennent beaucoup de pensée. »

Migne donne deux cent quarante-quatre lettres de Grégoire, et G. Mercati en a trouvé une autre, adressée à Basile. La plupart furent écrites pendant sa retraite d'Arianze, c'est-à-dire au cours des années 383-389. Si elles sont agréables par leur style et leur esprit, elles n'ont pas l'importance des lettres de Basile. Leur valeur est surtout autobiographique et, généralement, elles ne débordent pas le cercle de ses parents et de ses amis. Quelques-unes ont une importance théologique, notamment les deux qu'il adressa au prêtre Clédonius, les *Ep.* 101 et 102, composées probablement en 382, où il apporte à celui-ci matière à réfuter les apollinaristes. Le concile d'Éphèse (431) adopta un long passage de l'*Ep.* 101, et celui de Chalcédoine (451) toute la lettre. Dans une autre communication sur l'apollinarisme, l'*Ep.* 202, écrite en 387, Grégoire mettait en garde son successeur, l'évêque Nectaire de Constantinople, contre l'activité croissante de cette secte. Sozomène (*Hist. eccl.*, 6, 27) en cite la plus grande partie.

Editions : MG 37. G. MERCATI, Nuova lettera di Gregorio Nazianzeno e riposta di Basilio Magno : Varia sacra, fasc. 1 (ST 11). Rome, 1903, 53-56 (tiré du Cod. Vatic. gr. 435). L'*Ep.* 42 n'est pas de Grégoire mais de son père, l'*Ep.* 241 est de saint Basile, l'*Ep.* 243 est de Grégoire le Thaumaturge.

Traductions : Anglaises : C. G. BROWNE et J. E. SWALLOW, Select Letters : LNPF sér. 2, vol. 7, 437-482. — La traduction des *Ep.* 101 et 102 à Cledonius et *Ep.* 202 à Nectaire ont été réimprimées dans : E. R. HARDY, Christology of the Later Fathers (LCC 3). Londres et Philadelphie, 1954, 215-232. — *Française :* P. GALLAY, Grégoire de Nazianze, textes choisis. Vol. I. Poèmes et lettres. Paris, 1941. — *Polonaise :* J. STAHR, Poznan, 1933.

Tradition manuscrite : G. PRZYCHOCKI, The Vatican Manuscripts of the Letters of St. Gregory of Nazianzus (en polonais) : Eos 16 (1910) 100-136; *idem*, De Gregorii Naz. epistularum codicibus Laurentianis : WSt (1911) 251-263; *idem*, De Gregorii Naz. epistularum codicibus Britannicis, qui Londini, Oxoniae, Cantabrigiae asservantur : BAPC (1912) 5-6 et Rozprawy Akademji umiejetnośći w Krakowie. III sér. V, 230-246. — P. GAL-

LAY, Notes sur quelques manuscrits parisiens des lettres de saint Grégoire de Nazianze : Mélanges A. M. Desrousseaux. Paris, 1937, 165-170; *idem*, Liste des manuscrits des lettres de saint Grégoire de Nazianze : REG (1944) 106-124; *idem*, Recherches sur les manuscrits des lettres de saint Grégoire de Nazianze conservés à la Bibliothèque Nationale de Paris : Mélanges J. Saunier. Lyon, 1944, 81-93; *idem*, Catalogue des manuscrits parisiens des lettres de saint Grégoire de Nazianze. Mâcon, 1945. — G. PRZYCHOCKI, Historia listów św. Grzegorza z Nazjianzu. Cracow, 1946. — P. GALLAY, Les manuscrits des lettres de saint Grégoire de Nazianze. Paris, 1957. — F. LEFHERZ, op. cit.

Etudes : J. FREELAND, St. Gregory Nazianzen from his Letters : Dublin Review 130 (1902) 333-354 (caractère de Grégoire). — M. GUIGNET, Les procédés épistolaires de saint Grégoire de Nazianze comparés à ceux de ses contemporains. Paris, 1911; *idem*, Saint Grégoire de Nazianze orateur et épistolier. Paris, 1911. — G. PRZYCHOCKI, De Gregorii Naz. epistulis quaestiones selectae. Cracow, 1912. Cf. W. JAEGER, DLZ (1912) 180-183. — H. GERSTINGER, Zwei Briefe des Gregorios von Nazianz im Papyrus Gr. Vindob. 29788 A-C (SAW Phil.-hist. Kl. 208, 3). Vienne, 1928 (*Ep.* 80 et 90). — P. GALLAY, Langue et style de saint Grégoire de Nazianze dans sa correspondance. Paris, 1933. — B. WYSS, Zu Gregor von Nazianz : Phyllobolia P. Von der Mühll. Basel, 1946, 153-183 (text. crit., *Ep.* 178). — H. L. DAVIDS, De Gregorii Nazianzeni Epistula LXV : VC 1 (1947) 244-246 (text. crit.); *idem*, De Gregorii Nazianzeni Epistula CXCIX : VC 2 (1948) 113-114 (text. crit.). — J. LERCHER, Die Persönlichkeit des hl. Gregorius von Nazianz und seine Stellung zur klassischen Bildung (aus seinen Briefen). Diss. Innsbruck, 1949. — M. F. A. BROK, A propos des lettres festales : VC 5 (1951) 101-110 (Les *Ep.* 115, 120 et 172 représentent des réponses aux lettres pascales). — Pour la lettre à Évagre (MG 37, 383-386), cf. F. REFOULÉ, La date de la lettre à Évagre : RSR 49 (1961) 520-548 (Marcel d'Ancyre en serait peut-être l'auteur).

II. ASPECTS THÉOLOGIQUES

Grégoire commence une de ses lettres à Basile par ces mots : « Dès le début je vous ai pris, et je vous prends encore pour mon guide et pour mon maître de dogme », reconnaissant ainsi sa dette théologique envers le grand évêque de Césarée. Une étude approfondie de sa pensée confirmera toujours cette dépendance. Grégoire marque cependant un progrès très net sur Basile, non seulement par les améliorations qu'il apporta à la terminologie et aux formules dogmatiques de celui-ci, mais aussi par son sens de la théologie en tant que science et la manière plus profonde dont il en saisit les problèmes. Ce

n'est donc pas sans raison que la postérité lui a décerné comme titre « le théologien ». Plus d'une fois il traite explicitement de la nature de la théologie dans ses œuvres, et, en fait, dans ses *Cinq Discours théologiques* (27, 31), comme dans les sermons 20 et 32 qui s'y relient étroitement, il donne une série de « discours sur la méthode », une méthodologie au sens le plus plein du mot. Il traite des sources de la théologie, des caractéristiques du théologien, de l'*ecclesia docens* et de l'*ecclesia discens,* de l'objet de la théologie, de son esprit, de la foi et de la raison, et du pouvoir de l'Église de formuler des définitions dogmatiques contraignantes.

Etudes : F. K. HÜMMER, Des hl. Gregor von Nazianz, des Theologen, Lehre von der Gnade. Kempten, 1890. — J. SAJDAK, The Educational Ideas of Gregory of Nazianzus. Poznan, 1933 (en polonais). — L. STEPHAN, Die Soteriologie des hl. Gregor von Nazianz. Vienna, 1938. — J. TYCIAK, Wege östlicher Theologie. Bonn, 1946, 245-260 (idée de vérité). — J. PLAGNIEUX, Saint Grégoire de Nazianze théologien. Paris, 1951. — F. X. PORTMANN, Die göttliche Paidagogia bei Gregor von Nazianz. Eine dogmengeschichtliche Studie. Sankt Ottilien, 1954. — M. SERRA, La carità pastorale in S. Gregorio Nazianzeno : OCP 21 (1955) 337-374. — I. KARMIRES, Ἡ ἐκκλησιολογία τοῦ ἁγίου Γρηγορίου τοῦ θεολόγου Epistemoniki Epiteris tes Theologikes Scholes tu Panepistemiu Athenon (1959) 165-216; Ekklesia 36 (1959) 231-235, 305-308, 336-343, 372-375, 386-389. — E. BENAVENT ESCUIN, Valoración de la cultura y obstáculos de la fe según el Nacianceno : Miscelánea Comillas 34/35 (1960) 51-86.

1. *Doctrine trinitaire.*

La défense de la doctrine trinitaire est un des thèmes sur lesquels Grégoire revient dans presque tous ses discours. Dans le discours *Sur le Saint Baptême* (*Orat.* 40, 41), il donne un résumé précis de son enseignement :

> Je vous donne cette profession de foi comme le guide et le protecteur que vous garderez toute votre vie : Une seule divinité et une seule puissance, qui se trouve dans les trois dans l'unité, et qui comprend les trois séparément, non inégaux en substances ou en natures, ni augmentés ou diminués par addition ou soustraction, égaux sous tout aspect, sous tout aspect une seule et même chose, comme est une la beauté et la grandeur des cieux ; la conjonction

infinie des trois êtres infinis, chacun étant Dieu considéré à part, tel le Père tel le Fils, et tel le Fils tel le Saint-Esprit, chacun se distinguant par sa propriété personnelle (ἰδιότης, *proprietas*), les trois un seul Dieu lorsqu'ils sont considérés ensemble ; chacun Dieu en raison de la consubstantialité (ὁμοουσιότης), un seul Dieu à cause de la monarchie (μοναρχία) (*In sanctum baptisma*, MG 36, 417 B).

Avec cette confession, Grégoire entend éviter l'hérésie d'Arius aussi bien que celle de Sabellius, comme il l'affirme explicitement.

> Trois par les individualités ou *hypostases*, si l'on préfère les appeler ainsi, ou les personnes (πρόσωπον), car nous ne voulons pas quereller sur les noms aussi longtemps que les syllabes offrent le même sens ; mais une par rapport à la substance, telle est la divinité. Car elles sont divisées sans division, si je puis dire, et elles sont unies dans la division. En effet, la divinité est une en trois, et les trois sont un, en lequel la divinité réside, ou, pour parler de façon plus précise, qui sont la divinité. Nous voulons éviter les excès et les défauts, ne pas faire de l'unité une confusion, ni de la division une séparation. Nous voudrions nous tenir aussi loin de la division d'Arius que de la confusion de Sabellius, qui sont des maux diamétralement opposés, quoique égaux en perversité. Quel besoin y a-t-il en effet de faire comme les hérétiques, qui confondent Dieu ou le coupent de façon inégale (*Or.* 39, 11 ; *In sancta lumina*, MG 36, 345 C).

Si nous comparons la doctrine de Grégoire à celle de saint Basile, nous remarquons une insistance plus accusée sur l'unité et la *monarchie*, l'unique souveraineté de Dieu, d'une part, et, d'autre part, une définition beaucoup plus claire des relations divines. En fait, la doctrine des relations, qui forme le cœur de la future analyse scolastique de la Trinité, et que le concile de Florence (4 février 1441) résume dans la formule : *in Deo omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio,* remonte originellement à la formule de Grégoire : il y a complète identité entre les personnes divines, excepté pour les relations d'origine (*Orat.* 34, MG 36, 352 A ; *Orat.* 20, MG 35, 1073 A ; *Orat.* 31, MG 36, 165 B ; *Orat.* 41, MG 36, 441 C). Grégoire use de la doctrine des relations pour prouver la co-éternité des personnes divines et leur identité de substance contre les distorsions rationalistes des hérétiques. Les trois personnes ont chacune une propriété de relation, et ces propriétés sont des relations d'origine. Tandis que Basile ne fait de ce caractère de relation que la propriété du seul Fils, Grégoire approfondit sa signification comme propriété du Saint-Esprit.

Grégoire a donc le mérite d'avoir donné pour la première fois une définition claire des caractères distinctifs des personnes divines, c'est-à-dire des notions impliquées dans leur origine et dans leur opposition mutuelle. Mais Grégoire dépasse Basile sur un autre point encore. Si ce dernier montre une claire intelligence des propriétés (ἰδιότητες) des deux premières personnes de la Trinité dans son *Adv. Eunom.*, 2, 28, il avoue par contre son impuissance à exprimer la propriété de la troisième, dont il n'attend l'intelligence que dans la vision béatifique (*Adv. Eunom.*, 3, 6-7). Grégoire surmonte tout à fait cette difficulté, et déclare que les caractères distinctifs des trois personnes divines sont ἀγεννησία, γέννησις et ἐκπόρευσις ou ἔκπεμψις (cf. *Orat.* 25, 16 ; 26, 19), définissant ainsi clairement le caractère distinctif du Saint-Esprit comme *procession*. Il affirme par exemple : « Le nom propre de celui qui est sans origine est le Père ; le nom propre de celui qui est engendré sans commencement est le Fils ; le nom de celui qui procède ou vient sans être engendré est le Saint-Esprit » (*Orat.* 30, 19). Grégoire est pleinement conscient du fait qu'il introduit ce terme de « procession » :

> Le Père est Père et sans origine, car il ne vient de personne ; le Fils est Fils et non sans origine, car il vient du Père. Mais si tu prends « origine » au sens temporel, il est lui aussi sans commencement, car il est l'auteur du temps et non le sujet du temps. L'Esprit-Saint est vraiment l'Esprit, sortant du Père, non toutefois par filiation ou par génération, mais par procession, s'il faut

innover sur les noms pour clarifier la pensée. La propriété du Père d'être inengendré ne disparaît pas du fait qu'il engendre, ni celle du Fils d'être engendré du fait qu'il vient de l'inengendré, et l'Esprit non plus ne se trouve pas transposé dans le Père ou dans le Fils par le fait qu'il procède, ou parce qu'il est Dieu, même s'il ne paraît pas en être ainsi aux yeux des athées (*In sancta lumina Orat.* 39, 12; MG 348 B).

Etudes : J. HERGENRÖTHER, Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach dem hl. Gregor von Nazianz, dem Theologen. Regensburg, 1850. — K. HOLL, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern. Tübingen, 1904, 158-196. — J. DRÄSEKE, Neuplatonisches in des Gregorios von Nazianz Trinitätslehre : BZ 15 (1906) 141-160. — J. N. D. KELLY, Early Christian Doctrines. London, 1958, 264-268.

2. *Le Saint-Esprit.*

Les derniers mots marquent un progrès dans le développement de la doctrine chrétienne : Grégoire n'hésite pas, comme le faisait saint Basile (cf. plus haut, p. 332), à exprimer de façon claire et formelle la divinité du Saint-Esprit, qu'il appelle « Dieu » (τὸ πνεῦμα ἅγιον καὶ θεός) dans un sermon public dès 372, lorsqu'il demande : « Combien de temps encore cacherons-nous la lampe sous le boisseau, et refuserons-nous aux autres la pleine connaissance de la divinité (du Saint-Esprit) ? Il vaudrait mieux placer la lampe sur le candélabre pour qu'elle répande sa lumière sur toutes les Églises, sur toutes les âmes, sur l'univers entier, renoncer aux métaphores ou aux tournures intellectuelles, mais l'affirmer nettement » (*Orat.* 12, 6). Tout en justifiant la réserve (οἰκονομία) et la prudence de Basile dans l'expression de cette vérité, il réclame pour lui-même le droit de parler en toute liberté (cf. plus haut, p. 332). Dans le cinquième *Discours théologique*, entièrement consacré au Saint-Esprit, il déduit la consubstantialité de ce dernier du fait qu'il est Dieu : « Le Saint-Esprit est-il Dieu ? — Certainement ! — Alors, est-il consubstantiel ? — Oui, puisqu'il est Dieu » (*Orat.* 31, 10). Il explique à cette occasion l'incertitude des temps passés par l'ordre voulu dans le développement de la révélation divine :

L'Ancient (Testament) a clairement annoncé le Père, mais le Fils d'une manière plus obscure. Le Nouveau a révélé clairement le Fils, et montré indirectement la divinité de l'Esprit. Maintenant l'Esprit habite parmi nous et nous apporte une démonstration plus évidente de ce qu'il est lui-même. Il n'aurait pas été prudent, avant que soit reconnue la divinité du Père, de proclamer ouvertement le Fils, et, celle du Fils n'étant pas encore admise, d'imposer, si l'on peut parler ainsi avec hardiesse, la charge supplémentaire du Saint-Esprit (*Or.* 31, 26, MG 36, 161 C).

Etudes : T. SCHERMANN, Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts. Freiburg i. B., 1901, 145-167. — P. GALTIER, Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs. Rome, 1946, 175-180.

3. *Christologie.*

Sa christologie, qui reçut l'approbation des conciles d'Éphèse (431) et de Chalcédoine (451), marque un progrès encore plus avancé que sa doctrine trinitaire. Ses célèbres lettres à Clédonius devaient être pour l'Église un excellent guide dans les discussions du siècle suivant, parce qu'elles défendent avec force la doctrine essentielle de la plénitude de l'humanité du Christ, d'une humanité où l'âme humaine occupe la place qui lui revient, contre l'enseignement d'Apollinaire, qui ne trouve dans l'humanité du Christ qu'un corps et une âme animale, et remplace l'âme supérieure par l'inhabitation divine. Grégoire affirme que l'humanité du Christ est une *physis*, comprenant corps et âme. Il rejette explicitement la christologie du Logos-Sarx pour adopter celle du Logos-Homme (*Ep.* 102, MG 37, 200 BC). « Il y a deux natures (dans le Christ), Dieu et l'homme, car il y a en lui aussi bien une âme qu'un corps » (*Ep.* 101, MG 37, 180 A; cf. *Ep.* 102, MG 37, 201 B). Qui prétend qu'il n'y a pas d'âme humaine dans le Christ abolit le « mur de partage » entre Dieu et l'homme. Il devait y avoir un esprit humain (νοῦς) dans le Christ, car c'est l'esprit qui est l'image de l'intellect divin. C'est donc l'esprit humain qui forme le lien entre Dieu et la chair : « L'esprit est mêlé à l'esprit, étant plus proche et plus étroitement apparenté, et

à travers celui-ci à la chair, puisqu'il est médiateur entre Dieu et le charnel » (*Ep*. 101, 10).

Grégoire est le premier théologien grec qui appliqua la terminologie trinitaire au dogme christologique. Il déclare que, dans le Christ, « les deux natures sont une par combinaison, puisque la divinité s'est faite homme et que l'homme a été déifié, ou de quelque façon qu'on l'exprime ». Il écrit :

> Et si je dois parler avec concision, c'est d'une chose et d'une autre (ἄλλο καὶ ἄλλο) que le Sauveur est constitué, car l'invisible n'est pas identique au visible, ni l'intemporel à ce qui est soumis au temps, mais non d'un sujet et d'un autre (ἄλλος καὶ ἄλλος). Qu'il n'en soit pas question ! En effet, les deux choses n'en forment qu'une par l'union, lorsque Dieu se fait homme et que l'homme est déifié, quelle que soit la façon dont on l'exprime. Je dis, une chose et une autre, l'inverse de ce qui a lieu dans le cas de la Trinité. Là, en effet, il y a sujet et sujet, car nous ne devons pas confondre les hypostases, mais non une chose et une autre, car les trois sont un et identiques à causes de la divinité (*Ep*. 101, MG 37, 180 A).

Cette comparaison entre les dogmes trinitaire et christologique aboutira au siècle suivant à l'adoption de la formule de l'unité hypostatique pour définir le Christ, mais Grégoire et les deux autres Cappadociens ne la possédaient cependant pas encore.

Grégoire est également un témoin incontestable de l'unité de personne dans le Christ : « Il daigna être un, fait de deux; deux natures se rencontrant dans un seul Fils et non deux » (*Orat*. 37, 2; EP 1001). Il ne s'agit pas d'une union de grâce : Grégoire forge l'expression « être unis en essence », κατ' οὐσίαν συνῆφθαί τε καὶ συνάπτεσθαι (*Ep*. 101, 5), qui devait avoir une grande importance pour le développement futur de la doctrine christologique.

Etudes : J. DRÄSEKE, Gregorios von Nazianz und sein Verhältnis zum Apollinarismus : ThStKr 65 (1892) 473-512. — E. WEIGL, Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites. Munich, 1925, 53-79. — E. MERSCH, Le Corps Mystique du Christ. 2ᵉ éd. Bruxelles et Paris, 1936, 438-450; traduction anglaise : E. MERSCH, The Whole Christ. Traduit par J. R. KELLY, Milwaukee, 1938, 303-314. —

M. RICHARD, L'introduction du mot « hypostase » dans la théologie de l'incarnation : MSR 2 (1945) 29-32, 189-190. — A. GRILLMEIER, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon : CGG 1 (1951) 157-158. — J. LEBON, Le sort du consubstantiel nicéen : RHE 48 (1953) 632-682. — H. A. WOLFSON, The Philosophy of the Church Fathers, vol 1. Cambridge, 1956, 370-371, 396-397.

4. *Mariologie*.

Grâce à Grégoire de Nazianze, le terme « Theotokos » devint bien avant le concile d'Éphèse (431) la pierre de touche de l'orthodoxie :

> Si quelqu'un n'admet pas que la bienheureuse Marie soit Mère de Dieu (θεοτόκος), il est séparé de la divinité. Si quelqu'un prétend qu'il (le Christ) est passé à travers la Vierge comme par un canal, sans être formé en elle à la fois divinement et humainement : divinement parce que sans l'intervention d'un homme, humainement parce que selon les lois de la gestation, il est pareillement athée. Si quelqu'un dit que l'homme fut d'abord formé, pour être ensuite revêtu de la divinité, il doit être condamné aussi, car il n'y aurait plus génération divine, mais semblant de génération. Si quelqu'un introduit la notion de deux Fils, un de Dieu le Père et un autre de la mère, abolissant l'unité et l'identité, qu'il perde sa part à l'adoption promise à ceux qui croient avec rectitude... Si quelqu'un prétend que sa chair est descendue du ciel, qu'elle n'est pas d'ici-bas, non de nous mais supérieure à nous, qu'il soit anathème... Si quelqu'un se confie en lui comme dans un homme qui serait dépourvu d'esprit humain, il est en vérité démuni lui-même d'esprit et tout à fait indigne de salut, car ce qu'il (le Christ) n'a pas assumé, il ne l'a pas non plus guéri, mais ce qui est uni à sa divinité est aussi sauvé (*Ep*. 101, 4-6; MG 37, 177 C).

Ce passage montre que Grégoire considère le dogme de la maternité divine de Marie comme le pivot de la doctrine ecclésiastique sur le Christ et le salut. Il explique la naissance virginale du Christ de la façon suivante : « C'est une grande chose que la virginité et le célibat, c'est être compté avec les

anges, et avec la nature simple ; je n'ose dire avec le Christ qui, bien qu'il voulût naître pour nous qui sommes nés, en tirant sa naissance d'une vierge, confirma la loi de virginité, pour nous entraîner loin de cette vie, et couper court à la puissance du monde, ou plutôt pour nous transporter d'un monde à l'autre, du présent au futur » (*Orat.* 43, 62).

Etude : G. Soell, Die Mariologie der Kappadozier im Lichte der Dogmengeschichte : ThQ 131 (1951) 288-319.

5. *Doctrine eucharistique.*

Grégoire de Nazianze est fermement convaincu du caractère sacrificiel de l'Eucharistie. Remis de maladie, il écrit à Amphiloque d'Iconium : « La langue d'un prêtre méditant sur le Seigneur relève le malade. Fais donc davantage en célébrant la liturgie, et délie la multitude de mes péchés en prenant possession du sacrifice de la résurrection. Très révérend ami, ne cesse de prier et d'intercéder pour moi, lorsque tu fais descendre le Verbe par ta parole, lorsque par un partage non sanglant tu divises le corps et le sang du Seigneur, usant de ta voix en guise de lance » (*Ep.* 171). Dans son *Apologeticus de fuga,* il appelle l'Eucharistie « le sacrifice extérieur, l'antitype des grands mystères » (*Or.* 2, 95) :

> Sachant cela, et que nul n'est digne de la grandeur de Dieu, de la victime et du prêtre, s'il ne s'est pas auparavant offert lui-même à Dieu comme une offrande vivante et sainte, s'il n'a pas présenté un hommage raisonnable et agréable, s'il n'a pas immolé à Dieu la victime de la louange et un esprit brisé, la seule dont l'auteur de tout don nous demande l'offrande, comment oserai-je lui offrir celle du dehors, celle qui est l'antitype des grands mystères ? (μεγάλων μυστηρίων ἀντίτυπον) (MG 35, 497 A).

Etudes : J. Maier, Die Eucharistielehre der drei grossen Kappadozier. Diss. Breslau, 1915. — O. Casel, Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Lichte der Tradition : JLw 6 (1926) 148-151. — J. Betz, Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter, vol. I, 1. Freiburg i. B., 1955, 225-226, 284-285.

GRÉGOIRE DE NYSSE

Si Grégoire de Nysse ne fut ni un grand administrateur et un législateur monastique comme Basile, ni un prédicateur prestigieux et un poète comme Grégoire de Nazianze, il prend la tête des grands Cappadociens comme théologien spéculatif et comme mystique. Né vers 335, élevé surtout par son frère aîné Basile, qu'il appelle souvent son maître, après avoir été lecteur dans l'Église, il décida de faire une carrière civile, devint maître de rhétorique et se maria, mais, sous l'influence de ses amis, particulièrement de Grégoire de Nazianze, il se résolut à entrer dans le monastère que saint Basile avait fondé sur l'Iris dans le Pont (cf. plus haut, p. 297). A l'automne de 371, il fut élevé au siège de Nysse, bourgade du district métropolitain de Césarée qui dépendait de son frère. Bien qu'il fût consacré évêque contre son gré, il ne déçut point son frère comme l'avait fait Grégoire de Nazianze ; il se rendit effectivement à Nysse et y demeura, mais il ne répondit pas à l'attente de son métropolitain, qui critiqua son manque de fermeté à l'égard de son peuple et son inaptitude à la politique ecclésiastique (Basile, *Ep.* 100, 58, 59, 60), pour ne rien dire de sa gestion financière. Il rencontra de plus une violente opposition de la part des hérétiques du lieu, qui n'hésitèrent pas à saper sa position en l'accusant mensongèrement de détourner les fonds de l'Église ; aussi fut-il déposé en 376 par un synode d'évêques ariens et de prélats de cour qui s'était réuni à Nysse et avait mis à profit son absence. Il nous a laissé un récit pittoresque (*Ep.* 6) de la réception triomphale qui lui fut réservée à son retour dans son diocèse après la mort de l'empereur arien Valens en 378. L'année suivante, il assista au synode d'Antioche, qui lui confia la mission de visiter le diocèse du Pont. C'est à ce moment, en 380, qu'il fut élu archevêque de Sébaste, et obligé d'assumer l'administration de ce siège pendant plusieurs mois, à son grand déplaisir. En 381, il joua un rôle de premier plan dans le second concile œcuménique de Constantinople, aux côtés de Grégoire de Nazianze. Il revint à la capitale en plusieurs autres circonstances, comme par exemple pour prêcher les oraisons funèbres de la princesse Pulché-

rie en 385 et, peu après, de sa mère, l'impératrice Flacilla. Il y apparut une dernière fois en 394, à l'occasion d'un synode, et mourut probablement la même année.

Etudes : P. Godet, DTC 6 (1920) 1847-1852. — J. Daniélou, EC 6 (1951) 1096-1111. — J. Rupp, Gregors des Bischofs von Nyssa Leben und Meinungen. Leipzig, 1834. — F. Diekamp, Die Wahl Gregors von Nyssa zum Metropoliten von Sebaste im Jahre 380 : ThQ 90 (1908) 384-401. — H. F. v. Campenhausen, Griechische Kirchenväter. Stuttgart, 1955, 114-124. — J. Daniélou, Le mariage de Grégoire de Nysse et la chronologie de sa vie. Revue des Études Augustiniennes 2 (1956) 71-78.

1. SES ÉCRITS

Parmi les grands Cappadociens, Grégoire de Nysse est de loin l'auteur le plus varié et le plus couronné de succès. Ses écrits révèlent une profondeur et une puissance de pensée supérieures à celles de Basile et de Grégoire de Nazianze. Le lecteur est frappé par son ouverture aux courants contemporains de la vie intellectuelle, ainsi que par sa faculté d'adaptation et la finesse de sa pensée.

Dans son style, Grégoire dépend davantage de la sophistique de son temps et se montre moins réservé à l'égard des procédés de cette dernière que les deux autres Cappadociens. Dans son vocabulaire, il suit délibérément les auteurs classiques, et l'on trouve chez lui quantité d'atticismes, bien qu'il n'hésite pas à puiser au monde de la Koinè et aux Septante. Il aime particulièrement l'ecphrasis et la métaphore, jongler avec le paradoxe et pratiquer l'oxymoron, ce qui prouve jusqu'à quel point il subit l'influence des excentricités de la rhétorique grecque contemporaine. On ne peut dire cependant qu'il soit parvenu à la maîtrise de l'art, car son style reste trop souvent dépourvu de charme, ses phrases sont lourdes et paraissent surchargées. Dans ses panégyriques et ses oraisons funèbres, il s'exprime avec flamme et énergie, mais tombe souvent dans le pathos et l'emphase, ce qui n'aide pas le lecteur moderne à apprécier la profondeur de sa pensée et de sa conviction religieuse.

L'édition complète des œuvres de Grégoire dans Migne est très médiocre. La révolution française empêcha les Mauristes de l'éditer, et Migne réimprima l'édition princeps publiée par

Morellus à Paris en 1615 et augmentée en 1638. W. Jaeger travaille depuis 1908 à l'établissement d'un texte définitif selon le plan conçu à l'université de Berlin par U. von Wilamowitz-Moellendorff, et six volumes sont actuellement publiés. Nous possédons en outre plusieurs bonnes éditions de traités particuliers. Jaeger est parvenu pour la première fois à se frayer un passage à travers le labyrinthe de la tradition manuscrite, tâche gigantesque, qui a nécessité l'examen de centaines de manuscrits dispersés à travers le monde entier. La question de l'authenticité restera dans bien des cas sans réponse jusqu'à l'achèvement de son travail.

Les œuvres d'authenticité certaine soulèvent elles-mêmes un grave problème, celui de leur chronologie exacte. Les efforts tentés jusqu'ici n'ont apporté que des présomptions, mais il semble certain que la plupart des écrits appartiennent à la dernière période de la vie de Grégoire, à partir de 379. Le problème fascinant du développement interne et de l'évolution de sa pensée ne pourra être résolu avant l'intervention de nouvelles certitudes.

Editions : MG 44-46. Des tentatives ont été faites par plusieurs érudits en vue de produire un texte amendé des œuvres de Grégoire. J. G. Krabinger a publié entre 1835 et 1840 des éditions séparées de plusieurs traités pour lesquelles il a utilisé les manuscrits de la Bibliothèque de Munich. Ces excellentes éditions seront mentionnées avec les œuvres particulières plus loin. G. H. Forbes et F. Oehler ont voulu donner les éditions critiques complètes, mais ils n'ont publié qu'un petit nombre de traités. L'édition de G. H. Forbes : S.P.N. Gregorii Nysseni Basilii M. fratris quae supersunt omnia, t. I, fasc. 1-2, Burntisland, 1855-1861 (comprenant les traités : *Hexaemeron, De hominis opificio* et une partie de la *De vita Moysis*), représente tout ce qui a été publié. Cette édition donne un apparat critique développé. F. Oehler n'a publié que S. Gregorii episc. Nysseni Opera, t. I, continens libros dogmaticos. Halle, 1865. — De la nouvelle édition critique publiée sous la direction de W. Jaeger, ont paru : vol. I-II : Contra Eunomium, éd. par W. Jaeger, Berlin, 1921; vol. III, 1 : Opera dogmatica minora, Pars I, éd. par F. Mueller, Leiden, 1958; vol. V : In Psalmorum Inscriptiones et in Sextum Psalmum de Octova ed. J. McDonough; In Ecclesiasten Homiliae ed. P. Alexander. Leiden, 1962; vol. VI; In Canticum Commentarius, éd. par H. Langerbeck. Leiden, 1960; vol. VIII, 1 : Opera ascetica, éd. par W. Jaeger, J. P. Cavarnos, V. W. Callahan, Leiden, 1952; vol. VIII, 2 : Epistulae, éd. par G. Pasquali, Berlin, 1925. 2e éd. Leiden, 1959.

Traductions : Anglaises : W. Moore et H. A. Wilson, LNPF sér. 2,

vol. 5 (1893). — C. RICHARDSON, LCC 3 (1954) 235-331. — H. GRAEF, ACW 18 (1954). — *Allemandes :* F. OEHLER, Bibliothek der Kirchenväter I. Leipzig, 1858-1859, 4 vol. — H. HAYD et J. FISCH, BKV, 2 vol. 1874, 1880. — K. WEISS et E. STOLZ, BKV² 56 (1927) avec une introduction de J. Stiglmayr. — *Françaises :* J. DANIÉLOU, SCH 1, 1942, 2ᵉ éd. 1956. — J. LAPLACE, SCH 6, 1944. *Selection :* J. DANIÉLOU et H. MUSURILLO, From Glory to Glory : Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings. New York, 1961.

Etudes : L. MÉRIDIER, L'influence de la seconde sophistique sur l'œuvre de Grégoire de Nysse. Rennes, 1906. — E. C. E. OWEN, St. Gregory of Nyssa. Grammar, Vocabulary and Style : JThSt 26 (1925) 64-71. — G. W. P. HOEY, The Use of the Optative Mood in the Works of Gregory of Nyssa (PSt 26). Washington, 1930. — A. PUECH, Histoire de la littérature grecque chrétienne, vol. 3. Paris, 1930, 396-436. — M. E. KEENAN, St. Gregory of Nyssa and the Medical Profession : BHM 15 (1944) 150-161. — Pour les versions arabes, voir : G. GRAF, Geschichte der christlichen arabischen Literatur, vol. 1 (ST 118). Cité du Vatican, 1944, 332-335. — E. v. IVANKA, Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben. Vienna, 1948, 28-67. — B. ALTANER, Augustinus, Gregor von Nazianz und Gregor von Nyssa : RB 61 (1951) 54-62. — H. MUSURILLO, History and Symbol. A Study of Form in Early Christian Literature : TS 18 (1957) 357-386. — G. DOWNEY, Ekphrasis : RACh 4 (1959) 932-943.

1. *Traités dogmatiques*

La plupart des écrits de ce groupe sont consacrés à la controverse et attaquent les hérésies contemporaines.

1. *Adversus Eunomium.*

Grégoire écrivit quatre traités contre Eunome. Le premier, composé vers 380, réfute le premier livre de l'Ὑπὲρ τῆς ἀπολογίας ἀπολογία d'Eunome, où celui-ci répondait à saint Basile avec un retard de quatorze ans (cf. plus haut, p. 303). Le second, qui suivit de peu, réfute le second livre de la même apologie d'Eunome. Dans le troisième, Grégoire répondit, entre 381 et 383, à une nouvelle attaque du chef arien contre Basile. Ce dernier traité fut divisé en dix livres à une époque très ancienne. Grégoire écrivit donc, pour la défense de son frère dont la mort était toute récente (379), trois traités différents contre le même Eunome, et, en 381, au second concile œcuménique de Constantinople, où il se trouvait le chef théo-

logique de l'assemblée, il lut les deux premiers de ces traités à Grégoire de Nazianze et à Jérôme (*De vir. ill.*, 128).

Lorsque Eunome eut, en 383, soumis une « Confession de foi » (Ἔκθεσις πίστεως) à l'empereur Théodose, Grégoire en écrivit une critique très détaillée. Ce quatrième traité contre Eunome n'a aucun rapport avec les trois premiers ou les douze livres composés pour la défense de son frère.

Malheureusement, dès le VIᵉ siècle, l'ordre de ces livres fut perturbé. Il semble que le second traité, c'est-à-dire le second livre de la série des douze, ne bénéficia pas, en raison de son caractère plus spéculatif, du même intérêt que les autres dans les monastères et fut en conséquence remplacé par la réfutation de la « Confession de Foi » d'Eunome, du même Grégoire. Le second livre tomba dans l'oubli, au point que Photius dans son *Bibl. cod.* 6-7 ne parle que de deux traités de Grégoire pour la défense de Basile. Lorsque, au IXᵉ siècle, la renaissance de l'érudition amena sa redécouverte, on l'ajouta simplement à la fin de la collection, comme seconde partie du douzième livre (12 B) ou, dans d'autres manuscrits, comme livre 13. Cet ordre resta celui de toutes les éditions imprimées du *Contra Eunomium* (Πρὸς Εὐνόμιον ἀντιρρητικοὶ λόγοι) jusqu'à la restauration de la suite primitive : 1, 12 b, 3-12 a, par Jaeger.

Cette œuvre représente l'une des plus importantes réfutations de l'arianisme.

Editions : MG 45, 237-1122. — Nouv. éd. crit. : W. JAEGER, Contra Eunomium Libri. Berlin, 1921; 2ᵉ éd. Leiden, 1960. Pars Prior : Liber I et II (vulgo I et XII *b*). Pars Altera : Liber III (vulgo III-XII) p. 1-295. Refutatio Confessionis Eunomii (vulgo lib. II) p. 296-389.

Traductions : Anglaise : H. C. OGLE, H. A. WILSON, M. DAY, LNPF ser. 2, vol. 5, 33-248, 250-314. — *Allemande :* F. OEHLER, Bibliothek der Kirchenväter I. Leipzig, 1858.

Etudes : M. ALBERTZ, Untersuchungen über die Schriften des Eunomius. Wittenberg, 1908. — F. DIEKAMP, Literargeschichtliches zur Eunomianischen Kontroverse : BZ 18 (1909) 1-13, 190-194. — A. JÜLICHER, Textkritische Studien : Defensio trium capitulorum des Bischofs Facundus von Hermiane in Verbindung mit Gregors Schriften Contra Eunomium : ThLZ 47 (1922) 398-400. — E. VANDENBUSSCHE, La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius « le technologue » : RHE 40 (1944-1945) 47-72. — T. A. GOGGIN, The Times of St. Gregory of Nyssa as Reflected in his Letters and the Contra Eunomium (PSt 79). Washington, 1947.

2. *Adversus Apollinaristas ad Theophilum episcopum Alexandrinum.*

Ce petit traité adressé au patriarche d'Alexandrie (cf. plus haut, p. 152) priait Théophile de préparer une réfutation détaillée de l'apollinarisme. Grégoire repousse les attaques des apollinaristes qui accusaient les catholiques d'admettre deux Fils de Dieu. Puisque Théophile fut consacré en 385, ce pamphlet dut être écrit dans les dernières années de la vie de Grégoire.

Editions : MG 45, 1269-1278. Nouv. éd. crit. de F. MUELLER, Gregorii Nysseni Opera dogmatica minora. Leiden, 1958, 119-128.

3. *Antirrheticus adversus Apollinarem.*

Peu après parut le plus important des écrits anti-apollinaristes de Grégoire, l'*Antirrheticus,* qui réfute avec véhémence la *Démonstration de l'incarnation de Dieu dans l'image de l'homme* d'Apollinaire. Grégoire y traite de l'union des deux natures dans le Christ et réfute la doctrine hérétique voulant que la chair du Christ soit descendue du ciel et que le Logos remplace l'âme raisonnable dans le Christ.

Editions : MG 45, 1123-1270. Nouv. éd. crit. de F. MUELLER, op. cit. 131-233.

Etudes : H. LIETZMANN, Apollinaris von Laodicea und seine Schule, vol. 1, Tübingen, 1904, 83-87. — C. E. RAVEN, Apollinarianism. Cambridge, 1923, 262-270.

4. *Sermo de Spiritu Sancto adversus Pneumatomachos Macedonianos.*

Ce sermon est dirigé contre les *pneumatomaques* (adversaires du Saint-Esprit). Macédonius, le chef de la secte et le principal représentant connu de l'enseignement arien sur le Saint-Esprit, avait été nommé évêque de Constantinople après la déposition de Paul (Nicéen), et fut déposé à son tour en 360 par le synode de Constantinople. Les idées de ce sermon, publié pour la première fois par le cardinal Mai en 1833, correspondent à celles de Grégoire, ce qui nous engage à le considérer comme

authentique. Mai l'a édité avec un autre sermon attribué à Grégoire, *Sermo adversus Arium et Sabellium,* qui n'appartient pas à celui-ci et que K. Holl restitue à Didyme l'Aveugle (cf. plus haut, p. 138).

Editions : Card. MAI, Script. vet. nova collectio 8. Rome, 1833, pars 2, 1-25. Réimprimé : MAI, Nova Patrum Bibl. 4. Rome, 1847, pars 1, 1-39. MG 45, 1301-1334. Nouv. éd. crit. : F. MUELLER, op. cit. 89-115. Cette nouvelle édition critique donne pour la première fois le texte complet, rétablissant la partie finale qui ne figure pas dans les éditions antérieures. *Adversus Arium et Sabellium :* MG 45, 1281-1302. Nouv. éd. crit. : F. MUELLER, op. cit. 71-85.

Traductions : Anglaise : H. A. WILSON, LNPF ser. 2, vol. 5, 315-325 (*Sur le Saint-Esprit contre les Macédoniens*).

Etudes : K. HOLL, Ueber die Gregor von Nyssa zugeschriebene Schrift « Adversus Arium et Sabellium » ZKG 25 (1904) 380-398; republié dans : Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II. Tübingen, 1928, 298-309. — F. LOOFS, Macedonianism : Encyclopedia of Religion and Ethics 8 (1915) 225, etc. — G. BARDY, Macédonius et les Macédoniens : DTC 9 (1927) 1464, etc. — P. MEINHOLD, Pneumatomachoi : PWK 21 (1951) 1066-1101.

5. *Ad Ablabium quod non sint tres dii.*

Grégoire consacra plusieurs traités à la défense et à l'élucidation de la doctrine trinitaire, notamment le présent ouvrage, *Qu'il n'y a pas trois dieux*, adressé à un ecclésiastique du nom d'Ablabius qui avait demandé pourquoi il n'était pas permis de parler de trois dieux, puisqu'on reconnaissait la divinité du Père, du Fils et du Saint-Esprit. On situe habituellement la composition de ce traité en 375, mais certaines considérations suggèrent une date plus tardive, probablement 390, entre autres le fait que Grégoire se présente au commencement comme un vieillard. Il souligne que le mot « Dieu » indique l'essence (l'être), non les personnes, qu'il faut donc l'employer au singulier avec le nom de chacune. Ainsi disons-nous : « Dieu le Père, Dieu le Fils et Dieu le Saint-Esprit »; Père, Fils et Esprit sont des modes d'être, sont les trois relations, mais l'être reste un et identique, et le terme qui l'exprime doit par conséquent s'employer toujours au singulier.

Editions : MG 45, 115-136. Nouv. éd. crit. : F. MUELLER, op. cit. 37-57.

Traductions : Anglaises : H. A. WILSON, LNPF sér. 2, vol. 5, 331-336. —

C. Richardson, LCC 3 (1954) 256-267. — *Allemande :* F. Oehler, Bibliothek der Kirchenväter. Part I, vol. 1. Leipzig, 1858, 186-217.

6. *Ad Graecos ex communibus notionibus.*

Le traité *Sur les notions communes* traite de toutes les expressions employées à propos de la Trinité, et s'appuie dans sa réfutation sur les principes communément reconnus du raisonnement. La nouvelle édition de F. Mueller rétablit le texte complet. Jusque-là l'introduction et la conclusion faisaient défaut.

Editions : MG 45, 175-186. Nouv. éd. crit. : F. Mueller, op. cit. 19-33.

7. *Ad Eustathium de sancta Trinitate.*

Ce traité adressé au médecin Eustathe réfute les *pneumatomaques*. Grégoire y décrit leur point de vue et le sien de la façon suivante :

> Ils admettent que la puissance de la divinité s'étend du Père au Fils, mais ils séparent la nature du Saint-Esprit de la gloire divine. Contre cette opinion, au mieux de mes possibilités, je dois esquisser une brève défense de ma propre position. Ils m'accusent d'innovations, s'appuyant pour cela sur ma confession de trois *hypostases*, et me reprochent d'affirmer une seule bonté, une seule puissance, une seule divinité. En quoi ils ne sont pas en dehors de la vérité, car je l'affirme ainsi (3-4).

La plus grande partie de ce traité se trouve dans la correspondance de saint Basile (*Ep.* 189), auquel il a été faussement attribué, et c'est sans doute la raison pour laquelle l'édition de Migne ne le donne pas dans les œuvres de Grégoire.

Editions : F. Oehler, Bibliothek der Kirchenväter. Part I, vol. 2, Leipzig, 1858, 180, etc. — G. Mercati, ST (1903) 71-82. — Nouv. éd. crit. : F. Mueller, op. cit. 3-16.

Traductions : Anglaise : H. A. Wilson, LNPF sér. 2, vol. 326-330. — *Allemande :* F. Oehler, l. c.

Etudes : G. Mercati, La lettera ad Eustazio de sancta Trinitate : Varia sacra, fasc. 1 (ST 11). Rome, 1903, 57-70. Cf. F. Diekamp, ThR 2 (1903) 476-478.

8. *Ad Simplicium de fide sancta.*

Ce traité adressé au tribun Simplicius défend la divinité et la consubstantialité du Fils et du Saint-Esprit contre les ariens et attaque leur interprétation hérétique de passages scripturaires. L'introduction et la conclusion ne sont pas conservées.

Editions : MG 45, 136-145. — Nouv. éd. crit. : F. Mueller, op. cit. 61-67.

Traduction : Anglaise : H. A. Wilson, LNPF sér. 2, vol. 5, 337-339.

9. *Dialogus de anima et resurrectione qui inscribitur Macrinia.*

Ce dialogue entre Grégoire et sa sœur Macrine sur l'âme et la résurrection forme une contrepartie du Phédon de Platon. La conversation se situe en 379, peu après la mort de leur frère Basile. Grégoire revient d'un synode antiochien pour visiter sa sœur, supérieure à ce moment d'un couvent sur la rivière Iris dans le Pont, et la trouve mourante. Il nous décrit l'origine du dialogue dans sa *Vita Macrinae* :

> Pour ne pas m'attrister, elle retint ses gémissements et s'efforça de dissimuler l'oppression de sa respiration. Elle chercha toutes les occasions d'amener la gaieté, lançant elle-même les sujets qui lui venaient à l'esprit et nous fournissant les prétextes par les questions qu'elle posait. La suite de la conversation nous amena à rappeler le souvenir du grand Basile, et mon courage alors défaillit, mon visage sombra dans la tristesse, mais elle, loin de s'enfoncer avec moi dans les profondeurs de l'affliction, trouva dans l'évocation du saint l'occasion de se livrer à une philosophie plus sublime. Elle parla en physicienne de la nature humaine, exposa l'économie divine dissimulée sous nos afflictions, et traita de la vie à venir comme si elle eût été divinement portée par le Saint-Esprit, si bien que mon âme se crut soulevée un peu au-dessus de la nature humaine, réconfortée par ses paroles, et transportée à l'intérieur des sanctuaires célestes au fur et à mesure qu'elle parlait... Et si cela n'avait dû allonger à l'excès mon ouvrage, j'aurais rapporté chaque chose dans son

ordre, j'aurais expliqué comment son raisonnement la soulevait pendant qu'elle philosophait à notre intention sur l'âme, qu'elle montait à travers la chair jusqu'à la cause de la vie, qu'elle expliquait la cause finale de l'homme, la raison de la mort, le retour de la mort à la vie. Elle s'avançait à travers ces questions, comme inspirée par la puissance du Saint-Esprit, avec sagesse et esprit de suite, et son discours s'écoulait en toute facilité, comme l'eau d'une source descendant sans obstacle dans la vallée (*De Vita Macrinae,* MG 46, 977 B).

Macrine mourut le lendemain, et Grégoire dut écrire ce dialogue peu après. Les idées sur l'âme, la mort, la résurrection et la restauration finale de toutes choses (apocatastasis), que Grégoire met sur ses lèvres, sont bien entendu les siennes propres. Macrine parle dans le rôle du « Maître », aussi le dialogue reçoit-il souvent le nom de *Macrinia.*

Editions : MG 46, 11-160. — Éd. séparée : J. C. KRABINGER, Leipzig, 1837.

Traductions : Anglaise : W. MOORE, LNPF sér. 2, vol. 5, 428-468. — *Allemande :* H. HAYD, BKV (1874) 321-417. — K. WEISS, BKV² 56 (1927) 243-334.

Etudes : A. M. AKULAS, Plato's Idea of the Immortality of the Soul compared with Gregory of Nyssa's (en grec). Jena Diss. Athènes, 1888. — M. PELLEGRINO, Il Platonismo di San Gregorio Nisseno nel dialogo intorno all' anima e alla risurrezione : RFN 30 (1938) 437-474. — J. DANIÉLOU, La résurrection des corps chez Gégoire de Nysse : VC 7 (1953) 154-170.

10. *Contra Fatum.*

Le petit traité *Contre le destin* contient une discussion de l'auteur avec un philosophe païen à Constantinople en 382. Grégoire défend la liberté de la volonté contre le fatalisme astrologique. Il montre l'absurdité de penser que la position des étoiles à la naissance d'un homme puisse déterminer son destin.

Editions : MG 45, 145-174. — Éd. séparée : P. C. JORDACHESCU et T. SIMENSCHY, Sancti Gregorii Nysseni Contra Fatum. Chisinau, 1938. — Nouv. éd. crit. : J. A. MCDONOUGH, The Treatise of Gregory of Nyssa Contra Fatum, a Critical Text with Prolegomena. Diss. Harvard University. Cf. résumé dans : HSCP 61 (1953) 179-180. Ce texte critique sera publié dans l'édition de W. JAEGER.

Etudes : F. BOLL, Studien über Claudius Ptolemaeus : Jahrbücher für klassische Philologie. Supplementband 21 (1904) 181, etc. — D. AMAND DE MENDIETA, Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Louvain, 1945, 405-439. — J. GAITH, La conception de la liberté chez Grégoire de Nysse (Études de Philosophie Médiévale 43). Paris, 1953.

11. *Oratio catechetica magna.*

Le plus important de tous ses écrits dogmatiques est sa longue *Catéchèse,* composée vers 385, qui représente une somme de la doctrine chrétienne, dédiée aux maîtres « ayant besoin de système dans leurs instructions » (Prologue). Cette *Catéchèse* est, après le *De principiis* d'Origène, le premier essai tenté pour offrir une théologie systématique. Grégoire y expose remarquablement les principaux dogmes, qu'il défend contre païens, juifs et hérétiques, et cherche à fonder l'ensemble complexe de la doctrine chrétienne sur une base métaphysique plutôt que sur la seule autorité des Écritures. Il traite de Dieu, de la rédemption et de la sanctification. La première partie, chapitres 1-4, considère le Dieu unique en trois personnes, la consubstantialité du Fils avec le Père, et la divinité du Saint-Esprit. La seconde partie, chapitres 5-32, traite du Christ et de sa mission. Partant de la création de l'homme et du péché originel, Grégoire y montre la restauration de l'ordre primitif par l'incarnation et la rédemption. La troisième partie, chapitres 33-40, examine l'application de la grâce de la rédemption au moyen des deux sacrements du baptême et de l'eucharistie, ainsi que la condition essentielle de la régénération : la croyance à la Trinité.

En général, Grégoire montre de façon significative l'influence d'Origène et de Méthode. Sa doctrine universaliste sur les fins dernières trahit spécialement l'influence du grand alexandrin. Néanmoins, le manuel dogmatique de Grégoire est une très grande œuvre, comme en témoigne sa vaste diffusion à travers l'Église orientale.

Editions : MG 45, 9-106. — Éd. séparée : J. C. KRABINGER, Munich, 1835. — J. H. SRAWLEY, The Catechetical Oration of St. Gregory of Nyssa

(CPT). Cambridge, 1903. — Le texte de Srawley, établi sur seize manuscrits, a été réimprimé par L. Méridier, Grégoire de Nysse, Discours catéchétique. Paris, 1908.

Traductions : Anglaises : W. Moore, LNPF sér. 2, vol. 5, 473-509. — J. H. Srawley, The Catechetical Oration of St. Gregory of Nyssa (SPCK). London, 1917. — C. Richardson, LCC 3 (1954) 268-325. — *Allemande :* H. Hayd, BKV (1874) 123-205. — K. Weiss, BKV² 56 (1927) 1-85. — *Française :* L. Méridier, op. cit. — *Hollandaise :* W. C. van Unnik, Oratio catechetica, ingel. en vertaald (Klass. der Kerk I, 4). Amsterdam, 1949. — *Roumanie :* D. Cristescu et N. I. Barbu, Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας. Bucarest, 1947.

Etudes : J. H. Srawley, The Manuscripts and Text of the Oratio Catechetica of St. Gregory of Nyssa : JThSt 3 (1902) 421-428. — J. Draeseke, Textverbesserungen zur Oratio catechetica (compte rendu de l'édition de Méridier) : ThLZ 33 (1908) 531-534.

2. *Œuvres exégétiques*

L'admiration de Grégoire pour Origène apparaît davantage encore dans ses écrits exégétiques, où il en adopte les principes herméneutiques, excepté dans les deux ouvrages sur le récit de la Création, composés à la requête de son frère Pierre, évêque de Sébaste.

1. *De opificio hominis.*

Ce premier ouvrage était destiné à compléter les homélies de Basile sur l'*Hexaemeron* (cf. plus haut, p. 313). Dans sa lettre d'introduction, Grégoire explique qu'il se propose, en envoyant à son frère Pierre ce cadeau pascal, d'ajouter au traité de Basile, « notre commun frère et maître », les considérations sur la création de l'homme qui faisaient défaut dans l'*Hexaemeron,* « non que je veuille, dit-il, en lui attribuant mon ouvrage, contaminer le sien (ce serait une impiété outrageante pour celui dont nous prétendons magnifier le sublime enseignement), mais je voudrais que la gloire qui vient des disciples ne fasse pas défaut au maître » (trad. SCH). Quoique le *De opificio* soit principalement une interprétation anthropologique et physiologique de Genèse 1, 26, le point de vue théologique n'y est nullement négligé, comme l'auteur le précise dès le début : « Ce n'est pas un petit objet que j'entreprends d'étudier, quelque merveille du monde d'intérêt secondaire, mais une réalité qui dépasse sans doute en grandeur tout ce que nous connaissons, puisque seule, parmi les êtres, l'humanité est semblable à Dieu » (*id.*). Ce traité fut composé peu après la mort de Basile (1er janvier 379), ou dans la dernière période de la vie de Grégoire.

Editions : MG 44, 125-256. — G. H. Forbes, S. P. N. Gregorii Nysseni quae supersunt omnia, t. 1. Burntisland, 1855-1861, 96-319 (avec un excellent apparat critique). — Éd. séparée : J. Laplace, Grégoire de Nysse, La création de l'homme (SCH 6). Paris, 1943 (avec des notes de J. Daniélou). Laplace réimprime le texte de Migne avec certaines des corrections de Forbes. — Une ancienne version latine de Denys le Petit : ML 67, 345-408. Cf. P. Levine, Two Early Latin Versions of St. Gregory of Nyssa's περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου : HSCP 63 (1958) 473-492. — Pour les deux homélies *Faciamus hominem* qui suivent le texte du *De opificio* dans MG 44, 257-298, l'*Hexaemeron* (MG 30, 61-72), voir plus haut, p. 314, les études d'Ivanka, de Giet et d'Amand. On ne peut les attribuer ni à Grégoire ni à Basile.

Traductions : Anglaise : H. A. Wilson, LNPF sér. 2, vol. 5, 387-427. — *Française :* J. Laplace, op. cit. — *Allemande :* H. Hayd, BKV (1874) 209-317.

Etudes : E. W. Möller, Gregorii Nysseni doctrinam de natura hominis et illustravit et cum Origeniana comparavit. Diss. Halle, 1854. — A. Krampf, Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa. Würzburg, 1889. — F. Hilt, Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menchen systematisch dargestellt (Diss. Tübingen). Cologne, 1890. — J. Draeseke, Gregorios von Nyssa in den Anführungen des Johannes Erigena : ThStKr 82 (1909) 530-576 (citations de ce traité chez Scot Érigène). — E. Stephanu, La coexistence initiale du corps et de l'âme d'après saint Grégoire de Nysse et saint Maxime l'Apologète : EO 31 (1932) 304-315. — E. v. Ivanka, Die Quelle von Ciceros De natura deorum II 45-60 : Archivum Philologicum (Budapest), 59 (1935) 10-21 (Posidonius est la source du *De hominis opificio* de Cicéron et de Grégoire de Nysse : MG 44, 125-127). — J. B. Schoemann, Gregors von Nyssa theologische Anthropologie als Bildtheologie : Schol 18 (1943) 31-53, 175-200. — L. Rebecchi, L'antropologia naturale di San Gregorio Nisseno : DTP 46 (1943) 176-195, 309-341. — J. Janini Cuesta, La antropologia y la medicina pastoral de San Gregorio de Nisa. Madrid, 1946 (*De opificio hominis* et Galien). — W. Jaeger, Greek Uncial Fragments in the Library of Congress in Washington : Traditio 5 (1947) 79-102 (contenant deux passages du *De opificio hom. :* MG 44, 180 B-181 B et 44, 196 A-197 A). — E. V. McClear, The Fall of Man and Original Sin in the Theology of Gregory of Nyssa : TS 9 (1948) 175-212. — A. H. Armstrong, Platonic Elements in St. Gre-

gory of Nyssa's Doctrine of Man : Dominican Studies 1 (1948) 113-126. — E. v. Ivanka, Die stoische Anthropologie in der lateinischen Literatur : AAWW 87 (1950) 178-192 (Posidonius comme source du *De opif. hominis*). — F. Floeri, Le sens de la division des sexes chez Grégoire de Nysse : RSR 27 (1953) 105-111 (dans le *De opif. hom.*). — A. N. Zoubos, Eine Frage des Anaxagoras in der Anthropologie des Gregor von Nyssa. Athènes, 1956. — G. B. Ladner, The Philosophical Anthropology of St. Gregory of Nyssa : DOP 12 (1958) 59-94. — Voir toutes les études sur l'image de Dieu dans l'homme, plus loin, p. 416.

2. *Explicatio apologetica in Hexaemeron.*

Le second ouvrage sur la création se propose de corriger certaines interprétations erronées du texte biblique et de l'exégèse de Basile, et d'aborder des spéculations métaphysiques. Sa composition suit certainement de près celle du *De opificio*, auquel il se réfère vers la fin. Basile ayant affirmé explicitement, *Hexaem.* 9, 80, ne s'intéresser qu'au seul sens littéral et non à l'allégorie (cf. plus haut, p. 313), Grégoire s'applique à marcher sur ses traces à travers les deux ouvrages qui complètent le traité de son frère. C'est ainsi que, vers la fin, il affirme avec une certaine satisfaction n'avoir jamais détourné le sens littéral de la Bible dans l'allégorie figurative (εἰς τροπικὴν ἀλληγορίαν), ce qui est d'autant plus remarquable que partout ailleurs dans son exégèse, il se plaît à chercher une signification allégorique sous chaque parole de la Sainte Écriture.

Editions : MG 44, 61-124. — G. H. Forbes, Greg. Nyss. quae supersunt omnia, t. 1, fasc. 1. Burntisland, 1855, 1-95.

Etudes : K. Gronau, Poseidonios und die jüdisch-christliche Genesisexegese. Leipzig, 1914, 112-141. — E. F. Sutcliffe, St. Gregory of Nyssa and Paradise. Was it Terrestrial ? : AER 84 (1931) 37-350. — C. M. Edsmann, Schöpferwille und Geburt. Eine Studie zur altchristlichen Kosmologie : ZNW (1939) 11-44. — E. Corsini, Nouvelles perspectives sur le problème des sources de l'Hexaéméron de Grégoire de Nysse : PS I (TU 63). Berlin, 1957, 94-103. — J. F. Callahan, Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology : DOP 12 (1958) 31-57.

3. *De vita Moysis.*

Grégoire se propose de donner dans ce traité spirituel un guide de vie vertueuse sous la forme d'un portrait idéal de

Moïse. Les deux parties dont il se compose offrent deux types différents d'exégèse. La première partie résume la vie même de Moïse d'après l'Exode et les Nombres, et accorde une attention spéciale au sens littéral. La seconde, qui représente la partie essentielle de l'ouvrage, est consacrée à l'interprétation allégorique (θεωρία), et fait du grand législateur et chef spirituel d'Israël le symbole de la migration mystique et de l'ascension de l'âme vers Dieu. A travers tout l'ouvrage apparaît l'influence de Platon et de Philon. Plusieurs allusions à sa vieillesse et le contenu en général prouvent que sa composition doit être située vers 390-392.

La nouvelle édition donnée par J. Daniélou s'appuie sur dix manuscrits représentant trois familles de la tradition textuelle, et comporte de nombreuses et importantes améliorations.

Editions : MG 44, 297-430. — Nouv. éd. crit. : J. Daniélou, Grégoire de Nysse. La Vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu (SCH 1). Paris, 2e éd., 1955 (la première éd. de 1942 ne contient que la trad. française).

Traduction : Française : J. Daniélou, op. cit.

Etudes : K. Burdach, Faust und Moses : SAB (1912) 358-403, 627-659, 736-789. — J. Daniélou, op. cit. I-XXXV. — W. Jaeger, Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature. Leiden, 1954, 132-142 (*Vita Moysis*, importante source du *De instituto Christiano*). — J. Daniélou, Moïse exemple et figure chez Grégoire de Nysse : Cahiers Sion. (1955) 386-400.

4. *In psalmorum inscriptiones.*

Dans ses deux essais sur les titres des psaumes, Grégoire développe l'idée que les cinq livres des psaumes représenteraient autant de degrés sur l'échelle de la perfection (ch. 1-9), et que leurs titres donnés par la Septante auraient une signification destinée à notre profit spirituel (ch. 10-25). Grâce à l'interprétation allégorique, il parvient à découvrir un plan cohérent à travers les préceptes ascétiques et mystiques tels qu'ils se trouvent distribués dans l'ensemble du psautier. Une homélie sur le psaume sixième s'ajoute à ce traité dans les éditions de ses œuvres.

Edition : MG 44, 431-608. — Nouvelle éd. crit. : J. McDonough, In Psal-

morum Inscriptiones et In Sextum Psalmum de Octava (Greg. N. Op. ed. cur. W. JAEGER, vol. V). Leiden, 1962.

5. *Huit homélies sur l'Ecclésiaste.*

Une interprétation exacte de l'Ecclésiaste comprend huit homélies sur Eccl., 1, 1-3, 13, qui servent le même dessein mystique. L'interprétation allégorique entend prouver que ce livre « vraiment sublime et divinement inspiré » est destiné à « élever l'esprit au-dessus des sens ». Par un renoncement complet à tout ce qui paraît grand et beau dans ce monde, l'esprit conduira les sens à un monde de paix.

Édition : MG 44, 615-754. — Nouvelle éd. crit. : P. ALEXANDER, In Ecclesiasten Homiliae (Greg. N. Op. ed. cur. W. JAEGER, vol. V). Leyde, 1962.

6. *Quinze homélies sur le Cantique des Cantiques.*

L'Exposition exacte du Cantique des Cantiques (Ἐξήγησις ἀκριβὴς εἰς τὸ ᾆσμα τῶν ᾀσμάτων) de Grégoire est un commentaire formé de quinze homélies sur le Cant., 1, 1-6, 8. La préface défend contre plusieurs auteurs ecclésiastiques la nécessité et la légitimité de l'interprétation spirituelle de l'Écriture, qu'on l'appelle tropologie ou allégorie. L'introduction s'achève avec un grand éloge d'Origène, dont l'exégèse mystique a sans aucun doute exercé une puissante influence sur Grégoire. Celui-ci est cependant une intelligence trop profonde et trop indépendante pour suivre de façon servile le maître alexandrin. Il a ses idées personnelles sur Dieu, sur la relation de tous les êtres créés à Dieu, sur l'action sanctifiante du Saint-Esprit, et il invoque l'appui des spéculations de Plotin. D'après lui, le Cantique des Cantiques représente l'union amoureuse entre Dieu et l'âme, sous la figure du mariage (*Hom.*, 1 ; MG 44, 772) et cette idée prédomine dans son commentaire, tandis qu'Origène, particulièrement dans ses homélies sur le même sujet (cf. vol. II, p. 65), préfère reconnaître l'Église dans l'épouse du Cantique, interprétation que Grégoire ne néglige pas, mais relègue à un rôle moins important.

Editions : MG 44, 755-1120. — Nouv. éd. crit. : H. LANGERBECK, Gregorii Nysseni In Canticum Commentarius (Greg. N. Op. ed. cur. W. Jaeger, vol. VI). Leiden, 1960. Pour la version syriaque faite entre 450 et 550, voir l'étude de C. VAN DEN EYNDE, La version syriaque du Commentaire de Grégoire de Nysse sur le Cantique des cantiques. Ses origines, ses témoins, son influence (Bibl. du Mus 10). Louvain, 1939. Cf. R. H. CONNOLLY, JThSt 41 (1940) 84-86. Cette version n'a pas encore été éditée.

Traduction : Allemande : H. U. v. BALTHASAR, Gregor von Nyssa, Der versiegelte Quell. Auslegung des Hohen Liedes (trad. abrégée). Salzburg, 1939.

Etudes : W. RIEDEL, Die Auslegung des Hohen Liedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche. Leipzig, 1898, 66-74. — H. U. v. BALTHASAR, op. cit. 7-36. — L. WELSERSHEIMB, Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohenlied : ZkTh 70 (1948) 423-433. — H. PÉTRÉ, Ordinata caritas : RSR 42 (1954) 40-57 (influence d'Origène). — G. B. LADNER, The Idea of Reform : Its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers. Cambridge (Mass.), 1959, 63-132. — A. WIFSTRAND, The New Edition of Gregory of Nyssa's Commentary on the Song of Solomon : JThSt 12 (1961) 291-298. — H. MUSURILLO, The Illusion of Prosperity in Sophocles and Gregory of Nyssa : AJPh 82 (1961) 182-187 (Hom. 4, 2, 4-5, MG 44, 848); *idem*, A Note on Gregory of Nyssa's Commentary on the Song of Solomon, Homily IV : Didascaliae. Studies in Honor of A. M. Albareda. New York, 1961, 102-117.

7. *Sur la sorcière d'Endor.*

Le court traité *De pythonissa*, adressé à l'évêque Théodose, traite de I Rois, 28, 12, etc., et s'applique à démontrer que « la sorcière d'Endor » ne vit pas, comme le pensait Origène, Samuel lui-même, mais un démon qui avait pris l'apparence du prophète.

Editions : MG 45, 107-114. — Éd. séparée : E. KLOSTERMANN, Eustathius von Antiochien und Gregor von Nyssa über die Hexe von Endor (KT 83). Bonn, 1913.

8. *De oratione dominica.*

Le traité sur la Prière du Seigneur comprend cinq homélies. La première souligne la nécessité de la prière, que négligent la plupart des chrétiens. Les quatre suivantes commentent les différentes demandes du *Notre Père*, le plus souvent au point de vue moral. La luxure et la gloutonnerie attirent parti-

culièrement les critiques de Grégoire. De temps en temps, et dès son premier sermon, il abandonne le sens littéral pour l'interprétation mystique, et son thème préféré devient alors l'image divine dans l'âme humaine. La troisième homélie contient un passage très important pour la doctrine trinitaire :

On ne peut donc transférer la caractéristique de la personne du Père au Fils ou à l'Esprit, ni, d'autre part, accommoder celle du Fils à l'une des deux autres, ou attribuer la propriété de l'Esprit au Père et au Fils, mais on doit considérer la distinction incommunicable des propriétés dans la commune nature. C'est la caractéristique du Père d'exister sans cause, et celle-ci ne s'applique ni au Fils ni à l'Esprit, car le Fils est venu du Père (Jean, 16, 28), comme le dit l'Écriture, et « l'Esprit a procédé de Dieu et du Père » (Jean, 5, 26). Mais, comme le fait d'être sans cause, qui appartient au Père seul, ne peut s'appliquer au Fils et à l'Esprit, de même celui d'être causé, qui est la propriété du Fils et de l'Esprit, ne peut, par sa nature même, être considéré dans le Père. D'autre part, le fait de ne pas être inengendré est commun au Fils et à l'Esprit : aussi faut-il, pour éviter la confusion, chercher encore la pure différence dans les propriétés, de façon à sauvegarder le commun et à ne pas mélanger le propre. En effet, l'Écriture appelle (le Fils) l'unique engendré du Père, terme qui établit sa propriété, mais elle dit aussi que le Saint-Esprit vient du Père, et elle atteste qu'il est aussi l'Esprit du Fils, car elle dit : « Si quelqu'un n'a pas l'Esprit du Christ, il n'est pas des siens » (Rom., 8, 9). L'Esprit qui est de Dieu est donc aussi l'Esprit du Christ, mais le Fils, qui est de Dieu, n'est pas ni n'est dit être de l'Esprit, et cette suite relative est permanente et inconvertible. La proposition ne peut être proprement ni rompue ni renversée dans sa signification, comme si l'on pouvait dire que le Christ est le Christ de l'Esprit, comme l'Esprit est l'Esprit du Christ. Par conséquent, puisque cette propriété individuelle les distingue l'un de l'autre avec une clarté absolue, et que, d'autre part, l'identité d'opération atteste leur communauté de nature, la doctrine correcte au sujet de Dieu est assurée des deux côtés : la Trinité se compte par les personnes, mais elle ne se divise pas en parties de différentes natures (cf. bibliog. ci-dessous).

Bien que Krabinger et Oehler admettent l'authenticité de l'introduction, celle-ci est absente d'un certain nombre de manuscrits et des anciennes éditions. Le passage précédent fut publié pour la première fois par le cardinal Mai en 1833, et K. Holl alla jusqu'à le qualifier de « fabrication occidentale » au profit du *Filioque*, mais de toute évidence, son style, sa théologie et sa tradition textuelle indiquent clairement son authenticité, comme F. Diekamp l'a prouvé de façon convaincante. On retrouve les phrases — quelquefois mot à mot — dans les autres écrits de Grégoire de Nysse. Ce passage apparaît dans la *Doctrina Patrum de Verbi incarnatione* dès 700, et dans le *Codex Vaticanus Graecus* 2066 du VII[e] ou VIII[e] siècle, où il fait partie du troisième sermon de Grégoire sur la Prière du Seigneur.

Editions : MG 44, 1120-1193. — J. G. Krabinger, S. Gregorii episc. Nysseni De precatione orationes V. Landshut, 1840. — F. Oehler, Bibliothek der Kirchenväter 1, 3. Leipzig, 1859. — Pour le passage trinitaire de la troisième homélie, voir : Card. Mai, Script. vet. nova coll. 7. Rome, 1883, pars 1, 6-7. — F. Diekamp, Doctrina Patrum de Verbi incarnatione. Münster, 1907, 4-5. On trouvera une version syriaque de la première homélie dans Zingerle et Moesinger, Monumenta Syriaca ex Romanis codicibus collecta. Innsbruck, 1869-1878, 1, 111-116.

Traductions : Anglaise : H. C. Graef, ACW 18 (1954) 21-84. — *Allemandes :* J. Fisch, BKV (1880) 10-81. — K. Weiss, BKV² 56 (1927) 89-150.

Etudes : K. Holl, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern. Tübingen, 1904, 215. Cf. F. Diekamp, ThR 3 (1904) 332. — J. Dräseke, Zu Gregorios von Nyssa : ZKG 28 (1907) 387-400 (sur le passage trinitaire de l'*hom.* 3). — G. Walther, Untersuchungen zur Geschichte der griechischen Vatersunserexegese (TU 40, 3). Leipzig, 1914, 31-49. — H. Merki, Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa. Fribourg, 1952, 124-128 (*sermo* 2). — R. Leaney, The Lucan Text of the Lord's Prayer (dans Grég. de Nysse) : Novum Testamentum 1 (1956) 103-111.

9. *De beatitudinibus.*

Le second traité exégétique néo-testamentaire est une série de huit homélies sur les Béatitudes, qui sont comparées à une échelle par où le Verbe divin nous conduit graduellement jusqu'aux sommets de la perfection. De nombreuses idées de l'auteur rappellent les Ennéades de Plotin, en particulier sa doctrine de la purification en vue de la déification, mais Grégoire a profondément christianisé ses emprunts au néo-platonisme.

Editions : MG 44, 1193-1302.
Taductions : Anglaise : H. C. Graef, ACW 18 (1954) 85-175. — *Allemandes :* J. Fisch, BKV (1880) 85-192. — K. Weiss, BKV² 56 (1927) 153-240.

10. *Deux homélies sur I Corinthiens.*

Nous possédons encore deux homélies sur I Corinthiens, dont la première, sur I Cor., 6, 18, est mentionnée parmi les discours de Grégoire sous le nom d'*Oratio contra fornicarios*. L'autre, sur I Cor., 15, 28, prouve à partir de saint Paul la divinité du Fils.

Editions : MG 46, 489-498; 1107-1110 : *In illud : Qui fornicatur in proprium corpus peccat* (1 Cor. 6, 18). MG 44, 1303-1326 : *In Illud : Quando sibi subiecerit omnia, tunc ipse quoque Filius subicietur ei qui sibi subiecit omnia.* — Nouv. éd. crit. de la dernière : J. K. Downing, The Treatise of Gregory of Nyssa. In Illud : Tunc et ipse Filius. A Critical Text with Prolegomena. Diss. Harvard Univ., encore inéditée. Cf. le résumé : HSCP 58-59 (1948) 221-223.

3. *Œuvres ascétiques*

La doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse se trouve principalement dans ses écrits ascétiques, auxquels on a enfin accordé récemment une attention méritée, et qui justifient l'attribution à leur auteur du titre de « Père du mysticisme ». Son frère Basile fut le législateur de l'ascétisme oriental, et sa sœur Macrine joua un rôle important dans le développement des communautés de femmes, mais Grégoire compléta les efforts de son frère et de sa sœur en apportant une doctrine spirituelle. Si le monachisme oriental doit son organisation à Basile, il doit son orientation religieuse à Grégoire.

La plupart des écrits ascétiques de Grégoire sont heureusement accessibles aujourd'hui dans l'excellente édition critique, basée sur plus de mille manuscrits, de l'Harward Institute for Classical Studies, dirigé par W. Jaeger.

Edition : Gregorii Nysseni Opera, vol. VIII, 1 : Gregorii Nysseni Opera Ascetica ediderunt W. Jaeger, J. P. Cavarnos, V. W. Callahan. Leiden, 1952.

1. *De virginitate.*

Le traité de Grégoire *Sur la virginité* n'est pas seulement le premier de ses écrits ascétiques, mais de tous, car sa composition se situe peu après l'élection épiscopale de Basile en 370 et avant la consécration de l'auteur lui-même au siège de Nysse en 371. Grégoire se réfère à Basile dans l'introduction, comme « à ce très pieux évêque et à notre père en Dieu », et fait allusion aux *Règles* monastiques de son frère en disant : « Toutes les règles particulières auxquelles obéissent ceux qui suivent cette vocation, afin d'éviter la prolixité, seront omises ici ; l'exhortation n'interviendra dans le discours qu'en termes généraux, et pour des cas de large application ; mais au passage des points particuliers seront introduits, de sorte que rien ne soit laissé de côté. » Il affirme que Basile « seul pouvait être le maître de telles instructions » et que, pour cette raison, il sera présenté comme l'ascète idéal. « Il ne sera donc pas mentionné par son nom, mais, par certaines indications, nous insinuerons que c'est de lui qu'il s'agit. Ainsi nos futurs lecteurs ne jugeront pas notre avis sans signification, lorsque le candidat à cette vie entendra qu'il est à l'école de maîtres récents. » Grégoire remplit cette promesse de l'introduction au chapitre 23, où Basile apparaît comme l'exemple et le tuteur des ascètes. On trouve encore dès le début une référence aux *Règles* : « Les détails de la vie de celui qui a choisi d'observer cette philosophie, ce qu'il faut éviter, les exercices auxquels se livrer, les règles de la tempérance, la méthode entière de formation, et tout le régime

quotidien qui contribue à cette grande fin, cela a été traité dans certains manuels écrits d'instruction, pour ceux qui aiment les détails. Mais il existe un guide plus sûr que l'instruction verbale, c'est celui de l'expérience... Toute théorie isolée des exemples vivants, quelle que soit la beauté de son exposition, ressemble à une statue privée de respiration, dont la mine réjouie est due à l'application de fard et de couleurs. Mais l'homme qui agit suivant ce qu'il enseigne, comme nous le dit l'Évangile, qui vit véritablement, qui possède l'épanouissement de la beauté, qui est efficace et stimulant, c'est à celui-là qu'il faut aller! »

Aux yeux de Grégoire, comme il le dit lui-même dans l'introduction, la virginité est « la porte d'entrée nécessaire à une vie plus sainte ». C'est encore « le canal qui attire Dieu à venir partager la condition humaine; elle garde des ailes pour notre désir de s'élever vers les choses du ciel; elle est un trait d'union entre le divin et l'humain, car c'est par sa médiation que sont harmonisées ces existences si largement divisées » (2). Grégoire voit l'ensemble de l'économie divine, la chaîne entière du salut à la lumière de la virginité : cette chaîne part des trois personnes de la Sainte Trinité, et descend à travers les puissances angéliques du ciel, jusqu'à l'humanité, son dernier anneau. C'est ainsi qu'il appelle le Christ « l'archivierge » (ἀρχιπάρθενος).

La Sainte Vierge est l'exemple frappant de la virginité. Il se produit une incarnation spirituelle dans chaque âme virginale : « Ce qui arriva en Marie, l'Immaculée, lorsque la plénitude de la divinité qui résidait dans le Christ brilla à travers elle, se produit en toute âme qui mène sous la règle la vie virginale. En effet, le Maître ne vient plus avec sa présence corporelle : « nous ne connaissons plus le Christ selon la chair » (2 Cor., 5, 16) : mais spirituellement il réside en nous et nous apporte son Père avec lui, comme l'Évangile le dit quelque part » (2). La virginité est le fondement de toutes les vertus : « Que la vie vertueuse ait pour fondations l'amour de la virginité : mais sur celle-ci que tout fruit de vertu soit cultivé » (17). La virginité prépare la vision de Dieu : « Il est prouvé que cette union de l'âme avec la divinité incorruptible ne peut être accomplie sans que celle-ci (l'âme) n'atteigne elle-

même, par son état virginal, le plus haut degré de pureté possible, et cet état, étant donné sa similitude avec Dieu, lui permettra de saisir son semblable, tandis qu'elle se place comme un miroir au-dessous de la divine pureté, et modèle sa propre beauté au contact et à la vue de l'archétype de toute beauté » (11). « La vraie virginité, le zèle véritable pour la chasteté, n'a pas d'autre but que de rendre possible la vision de Dieu » (11).

Grégoire n'ignore pas que la virginité ne peut être obtenue par les seuls efforts humains, et qu'elle doit être soutenue par la grâce : « Elle n'appartient qu'à ceux dont les combats pour remporter cet objet d'un noble amour sont favorisés et aidés par la grâce de Dieu » (1). Grégoire, qui fut marié lui-même, souffre de se voir exclu de cet état de virginité :

> Que n'ai-je une possibilité moi aussi de tirer profit d'un tel zèle! J'aurais entrepris avec plus d'enthousiasme cette tâche laborieuse, si je m'appliquais à mon sujet dans l'espérance, comme dit l'Écriture, de partager les produits du labourage et du foulage. Mais maintenant ma connaissance des biens de la virginité est en quelque sorte vaine et inutile, comme sont les épis pour le bœuf qui tourne sur l'aire avec une muselière ou comme l'est pour un homme altéré l'eau inaccessible coulant au bas d'un rocher à pic. Bienheureux ceux à qui le choix des biens supérieurs est encore possible, et qui n'en sont pas écartés comme par un mur, pour s'être laissés prendre d'abord à la vie commune; c'est notre cas à nous, qui sommes séparés par une sorte d'abîme de ce titre de gloire de la virginité, à laquelle on ne peut revenir dès lors qu'on a mis une fois le pied dans la vie du monde (3 : MG 46, 325 B, trad. Aubineau).
>
> Si l'on pouvait, avant l'expérience, profiter de celle de de ses devanciers! S'il était possible, selon une autre fiction, qu'un homme engagé dans la vie eût une soudaine révélation des faits, combien de transfuges courraient du mariage à l'état de virginité! (3 : MG 46, 328 C, trad. Aubineau).

Au chapitre 20, il compare les deux sortes de mariage, le terrestre et le spirituel, et montre qu'ils ne peuvent coexister

dans le même cœur : « Nos puissances émotionnelles ne sont pas de nature à poursuivre les plaisirs des sens et à briguer en même temps l'union spirituelle. D'autre part ces deux fins ne peuvent être atteintes par les mêmes modes de vie ; la continence, la mortification des passions, le mépris des besoins charnels sont les agents de la seule union spirituelle ; mais tous leurs contraires sont les agents de la cohabitation corporelle... Lorsque deux mariages s'offrent à notre choix, ne pouvant contracter les deux à la fois, la résolution d'une âme saine est de ne pas manquer de choisir le plus profitable... L'âme qui s'attache à l'Époux immortel est appelée à la jouissance de son amour de la vraie sagesse qui est Dieu » (20).

Par ces considérations et d'autres semblables Grégoire suit les traces d'Origène et de Méthode, mais, en usant fréquemment et délibérément de termes philosophiques, il montre que, dans la vie ascétique, il reconnaît encore l'accomplissement des rêves ourdis par les philosophes de l'ancienne Grèce au sujet de la *vita contemplativa*.

On reconnaît au nombre important des manuscrits que ce traité fut très lu pendant le moyen âge. Jean Livineius en publia la première édition imprimée à Anvers en 1574, longtemps avant que ne paraisse l'édition princeps des œuvres de Grégoire, donnée par Morellus à Paris en 1615.

J. P. Cavarnos, auteur de la nouvelle édition, montre que Grégoire fit des additions à son traité favori, après sa publication même, d'où l'existence de deux versions légèrement différentes, et de variantes dans les manuscrits. D'après Cavarnos (p. 237), la lettre d'introduction et la *capitulatio* appartiennent à la révision postérieure. Il est possible que le sous-titre du traité Προτρεπτικὴ ἐπιστολὴ εἰς τὸν κατ' ἀρετὴν βίον se rapporte seulement à la lettre d'introduction.

Editions : MG 46, 317-416. — Nouv. éd. crit. : J. P. CAVARNOS, op. cit. 215-343.

Traductions : Anglaise : W. MOORE, LNPF sér. 2, vol. 5, 343-371. — *Espagnole :* F. DE B. VIZMANOS, San Gregorio Niseno, Acerca de la virginidad o epistola exhortatoria a la vida virtuosa : Las Virgenes Cristianas. Madrid, 1949, 1110-1172.

Etudes : J. STIGLMAYR, Die Schrift des heiligen Gregor von Nyssa über die Jungfräulichkeit : ZAM 2 (1927) 334-359. — H. O. KNACKSTEDT, Die Theologie der Jungfräulichkeit beim hl. Gregor von Nyssa. Diss. Rome, 1940.

2. *Quid nomen professiove Christianorum sibi velit.*

Le traité *Quel est le nom et la profession des chrétiens* se présente comme une lettre adressée à un certain Harmonius, ce qui n'est pas pur procédé littéraire, car ce personnage écrivit plusieurs fois à Grégoire. Puisque ce dernier compare son correspondant à un plectre qui a touché les cordes de sa vieille lyre, on peut normalement conclure qu'il écrivit ce traité dans les dernières années de sa vie. Grégoire définit la profession chrétienne comme « l'imitation de la nature divine » et répond d'avance à son correspondant qui pourrait y voir un idéal « trop élevé pour la bassesse de notre nature », en avançant un des points fondamentaux de sa théologie de la vie spirituelle, la doctrine de l'homme créé à l'image de Dieu :

> Que personne ne se représente à tort la définition comme excessive et trop au-dessus de la bassesse de notre nature, car elle ne lui est pas disproportionnée. Si l'on considère le premier état de l'homme, on apprendra, par les leçons des Écritures, que cette définition n'excède pas les limites de notre nature, car la première condition de l'homme était à l'imitation de la ressemblance de Dieu. Moïse l'explique lorsqu'il dit : « Dieu fit l'homme ; à l'image de Dieu il le fit » (Gen., I, 27). La profession de christianisme est donc la restauration de l'homme à sa bonne fortune première. Si, depuis le commencement, l'homme fut une ressemblance de Dieu, peut-être n'avons-nous pas étendu trop loin notre définition en affirmant que le christianisme est l'imitation de la nature divine (244 C-D).

Editions : MG 46, 237-249. — Nouv. éd. crit. : W. JAEGER, op. cit. 129-142.

Etudes : M. E. KEENAN, De Professione Christiana and De Perfectione. A Study of the Ascetical Doctrine of Saint Gregory of Nyssa : DOP 5 (1950) 167-207. — W. JAEGER, op. cit. 93-128.

3. *De perfectione et qualem opporteat esse Christianum.*

Ce traité est adressé à un certain moine Olympius qui avait

demandé à l'auteur un avis pour atteindre la perfection « à travers une vie de vertu ». Il s'appuie tout entier sur les grands textes christologiques de saint Paul, en qui Grégoire reconnaît le meilleur guide du chrétien imitateur du Christ. Grégoire ne décrit pas la sanctification dans les seuls termes d'une doctrine de la volonté libre, mais dans ceux des opérations du Christ lui-même dans l'âme. Le Christ est la puissance et la sagesse de Dieu, la paix de l'âme, la vraie lumière, la rédemption, notre Pâque et notre grand prêtre, la propitiation, l'éclat de la gloire de Dieu et l'empreinte de sa substance, la nourriture et la boisson spirituelles, le rocher, le fondement de la foi et la pierre angulaire, l'image du Dieu invisible, la tête du corps de l'Église, le premier-né de toute création, le premier-né d'entre les morts et le premier-né d'un grand nombre de frères, le médiateur entre Dieu et l'homme, le roi de justice et de paix. Toutes ces dénominations sont examinées en détail. Grégoire distingue entre premier-né et unique engendré, ce qui l'entraîne à parler de christologie. Mais le véritable sujet, la *perfection*, y est traité de façon plus complète que dans la lettre à Harmonius. En concluant, Grégoire affirme : « La vraie perfection n'est jamais réalisée, mais elle est toujours en mouvement vers le mieux : la perfection n'est contenue par aucune limite » (285 C-D).

Il semble que ce traité fut composé après la lettre à Harmonius. Le destinataire est le même Olympius auquel Grégoire dédia sa *Vie de Macrine*. La forme épistolaire est ici pure fiction.

Editions : MG 46, 251-286. — Nouv. éd. crit. : W. JAEGER, op. cit. 173-214.

Etudes : M. E. KEENAN, De Professione Christiana and De Perfectione. A Study of the ascetical Doctrine of Saint Gregory of Nyssa : DOP 5 (1950) 167-207. — W. JAEGER, op. cit. 145-172.

4. *De instituto Christiano.*

Nous devons à W. Jaeger la première édition complète de ce traité, connu jusque-là sous la forme d'un extrait défectueux de l'époque du bas byzantinisme, que Migne (MG 46, 287-306) a imprimé sous le titre *De proposito secundum Deum et exercitatione iuxta veritatem et ad religiosos qui proposuerant quaestionem de pietatis scopo.* Migne inscrit en tête de chaque page *De instituto christiano*, mais le titre grec est Περὶ τοῦ κατὰ θεὸν σκοποῦ καὶ τῆς κατὰ ἀλήθειαν ἀσκήσεως. La seconde partie de la « Grande Lettre » de Macaire (cf. plus haut, p. 244) correspondant à la seconde partie de ce traité, on jugea ce dernier apocryphe et on l'accusa de recopier la Lettre dans sa seconde partie, mais la découverte du *De instituto christiano* en entier, dans sa forme originale, en établit la priorité par rapport à la Lettre, et jette en conséquence une nouvelle lumière sur le « problème de Macaire », nous faisant accomplir de la sorte un pas considérable vers la solution.

Cet essai de Grégoire est particulièrement important, car il semble apporter son dernier mot sur la nature de l'ascétisme et la quintessence de sa pensée. Jaeger (p. 119) en situe la composition dans les dernières années de sa vie, c'est-à-dire après 390, car il y fait de larges emprunts à ses écrits antérieurs, du traité *De virginitate* au *De vita Moysis*, que séparent un quart de siècle, et qui fournissent la plus grande partie de la matière. Le *De instituto christiano* fait ainsi la synthèse de toutes les idées maîtresses du grand platonicien du christianisme, dans un tout parfait et harmonieux. Grégoire avoue le composer en choisissant parmi « les fruits qui lui ont été accordés précédemment par le Saint-Esprit » (p. 42, 17). Ce traité représente par conséquent le sommet de sa pensée spirituelle.

Il en décrit brièvement le contenu (41, 10-24) en rapportant l'occasion de sa composition : certains moines lui avaient demandé (1) un sommaire de sa doctrine sur le véritable objet de la vie contemplative et les moyens de l'atteindre (2), des conseils pour les supérieurs sur la direction de leurs communautés, et (3) des instructions sur les exercices qui prépareraient leurs âmes à la réception de l'Esprit.

C'est sous cette forme admirable que l'enseignement de Grégoire se répandit dans le monde monastique et influença la méthode orientale de formation. Le but de l'auteur est de faire concorder l'idée de la grâce avec la tradition morale de l'hellénisme et l'idéal classique de la vertu (ἀρετή). Les racines de sa « philosophie chrétienne » plongent jusqu'au platonisme et

au stoïcisme, mais il forme dans ce mariage entre l'hellénisme et le christianisme un produit entièrement nouveau.

La nouvelle édition ne repose que sur cinq manuscrits, dont trois peuvent dépendre d'un manuscrit de l'abbé Arsenios, datant de 911, et malheureusement disparu. Un archétype plus ancien du IXe siècle est représenté par un manuscrit thessalien aujourd'hui à Milan.

Editions : MG 46, 287-306 (extrait seulement). — Première éd. crit. : W. JAEGER, op. cit. 40-89.

Etudes : STIGLMAYR, Makarius der Grosse und Gregor von Nyssa : ThGl 2 (1910) 571. — G. L. MARRIOT, The De Instituto Christiano attributed to Gregory of Nyssa : JThSt 19 (1918) 328-330. — A. WILMART, La tradition de l'hypotypose ou traité sur l'ascèse attribué à saint Gégoire de Nysse : ROC 21 (1919) 412-421. — L. VILLECOURT, La grande lettre grecque de Macaire, ses formes textuelles et son milieu littéraire : ROC 22 (1920-1921) 29-56. — W. JAEGER, op. cit. 3-39; *idem*, Two Rediscovered Works of Ancient Christian Literature : Gregory of Nyssa and Macarius. Leiden, 1954, 37-142, 174-207. — H. DÖRRIES, Christlicher Humanismus und mönchische Geist-Ethik : ThLZ 79 (1954) 643-656. — A. WENGER, Grégoire de Nysse et le pseudo-Macaire : REB 13 (1955) 145-150. — A. KEMMER, Gregorius Nyssenus estne inter fontes Joannis Cassiani numerandus? : OCP 21 (1955) 451-466. — R. LEYS, La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse : SP 11 (TU 64). Berlin, 1957, 495-511. — Pour la *Grande Lettre* de Macaire et ses *Homélies spirituelles*, voir plus haut, p. 237-243. — J. DANIÉLOU, Grégoire de Nysse et le Messalianisme : RSR 48 (1960) 119-134. — J. GRIBOMONT, Le *De Instituto Christiano* et le Messalianisme de Grégoire de Nysse : SP V (TU 80). Berlin, 1962.

5. *De castigatione.*

Ce traité, le plus court de ses écrits ascétiques, est de moindre intérêt à cause de son sujet. Son titre exact, *Adversus eos qui castigationes aegre ferunt,* rappelle qu'il est adressé à des membres du troupeau de Grégoire « vexés exagérément des admonitions de leur maître », et pour cette raison quittant l'Église (MG 46, 307-316).

Edition : MG 46, 307-316.

6. *Vita Macrinae.*

Dans l'introduction de son *De virginitate,* Grégoire écrit : « Nous sommes tous portés à adopter quelque mode de vie

avec plus d'enthousiasme, en apercevant des personnalités qui s'y sont déjà distinguées. C'est pourquoi nous avons mentionné, comme il était requis, des saints qui trouvèrent leur gloire dans le célibat. » Fidèle au même principe, comme il l'affirme lui-même, Grégoire écrivit la *Vie de Macrine,* sa sœur bien-aimée, afin que l'exemple de cette femme, « qui avait atteint les plus hauts sommets de la vertu humaine par le moyen de la véritable sagesse (διὰ φιλοσοφίας), ne sombre pas dans l'oubli mais puisse profiter aux autres ». Ainsi cette biographie, composée après la mort de Macrine en décembre 379, à la requête du moine Olympus, appartient-elle, malgré sa forme littéraire, à la série de ses œuvres ascétiques. Macrine y apparaît comme le modèle de la perfection chrétienne, proposé à l'imitation de ceux qui nourrissent la même ambition. L'auteur souligne son intention de présenter un récit exact et sûr de sa vie, et d'exclure pour cette raison tout ce qui ne s'appuierait pas sur sa connaissance et son information personnelles. Il rapporte, dans un style simple et touchant, comment Macrine aimait lire les Saintes Écritures, et aida sa mère à élever ses jeunes frères et sœurs. Il n'oublie pas l'influence qu'elle exerça sur Basile et sur lui-même, et raconte en toute candeur comment elle rendit Basile à la vie ascétique :

> Quand la mère eut réglé la situation des sœurs avec décence, selon ce qui paraissait convenir à chacune, le grand Basile, le frère de la précédente (Macrine), revint des écoles après avoir consacré beaucoup de temps à l'exercice de la parole. Exalté outre mesure par l'orgueil de l'éloquence, il regardait de haut toutes les dignités et se jugeait bien au-dessus des hommes qui brillaient dans les magistratures. Cependant (Macrine) le prit en main et l'entraîna avec une telle rapidité vers l'objet de la philosophie que, se détournant de la célébrité mondaine, il renonça à la gloire de l'éloquence, qu'il délaissa, pour s'adonner à cette vie laborieuse à laquelle on subvient de ses propres mains, et, au moyen de la pauvreté parfaite, il se prépara une vie sans obstacles pour la poursuite de la vertu (*Vita Macrinae,* 27; MG 46, 965 B).

Grégoire excelle lorsqu'il dépeint sa sœur comme modèle de

la mère spirituelle, dans son couvent situé sur les berges de la rivière Iris. Elle encourage par le commandement et l'exemple la vie angélique qu'elle partage avec ses sœurs en religion. Elle bénéficie d'un équilibre extraordinaire entre les dons naturels et surnaturels pour cette œuvre de direction parmi les femmes consacrées de tout leur cœur au service de Dieu et du prochain. L'évêque de Nysse donne un récit émouvant de sa dernière conversation avec sa sainte sœur. Dans son dialogue *De anima et resurrectione* (cf. plus haut, p. 373), il reprend cette scène pour en faire le cadre de sa doctrine sur la résurrection. Dans la *Vie de Macrine*, la mort n'apparaît que comme le couronnement de l'épouse du Christ. La *Vita* est un joyau de la littérature hagiographique de l'antiquité, et une source importante pour la vie des deux grands Cappadociens, Basile et Grégoire de Nysse. Elle apporte en plus de précieux renseignements sur les coutumes ecclésiastiques, liturgiques et monastiques du IVe siècle.

Le nombre important des manuscrits témoigne de l'estime dont elle bénéficia. V. Woods Callahan, son dernier éditeur, a démontré qu'un certain nombre d'entre eux vient d'un monastère où la mémoire de Macrine ne s'effaça jamais. L'*editio princeps* fut publiée en 1618 par J. Gretser, s.j. Elle n'apparaît donc pas dans la première impression des œuvres complètes de Grégoire publiée par Morellus à Paris en 1615, mais dans celle, augmentée, de 1638.

Editions : MG 46, 959-1000. — Nouv. éd. crit. : V. W. CALLAHAN, op. cit. 370-414.

Traductions : Anglaise : W. K. LOWTHER CLARKE, St. Gregory of Nyssa, The Life of St. Macrina (SPCK). London, 1916. — *Allemande :* E. STOLZ, BKV² 56 (1927) 337-368. *Française :* R. ARNAULD D'ANDILLY, La Vie de Macrine. Paris, 1681. — *Hollandaise :* R. LEYS, Gregorius van Nyssa, Makrina. Een biografie uit de Patristiek. Amsterdam, 1958.

Etudes : F. J. DÖLGER, Das Anhängekreuzchen der hl. Makrina und ihr Ring mit der Kreuzpartikel. Ein Beitrag zur religiösen Volkskunde des 4. Jahrhunderts nach der Vita Macrinae des Gregor von Nyssa : AC 3 (1932) 81-116. — V. W. CALLAHAN, op. cit. 347-367. — A. J. FESTUGIÈRE, Vraisemblance psychologique et forme littéraire chez les anciens : Phil 102 (1958) 21-42.

4. *Discours et sermons*

En plus des homélies déjà mentionnées (p. 380) nous possédons une collection de sermons et de discours qui, malgré leur petit nombre, offrent une grand variété de sujets. Ils manifestent, plus encore que ses autres écrits, le goût de Grégoire pour l'ornementation rhétorique. La chronologie des sermons bénéficie de l'excellente étude de J. Daniélou.

Edition : MG 46, 431-1000.

Etudes : J. DANIÉLOU, Le mystère du culte dans les sermons de saint Grégoire de Nysse : Vom Christlichen Mysterium. Festschrift O. Casel. Düsseldorf, 1951, 76-93; *idem*, La chronologie des sermons de Grégoire de Nysse : RSR 29 (1955) 346-372.

1. *Sermons liturgiques.*

La plupart sont consacrés aux solemnités de l'année ecclésiastique. Le sermon *In diem Luminum sive in baptismum Christi* (MG 46, 577-600) fut donné probablement à l'Épiphanie de 383 ; celui *In sanctum Pascha et in resurrectionem* (MG 46, 652-681), le dimanche de Pâques 379, et se rattache à son traité *Sur la création de l'homme*, composé les mois précédents (cf. plus haut, p. 376). Seuls paraissent authentiques les premier, troisième et quatrième sermons de Pâques *In sanctum Pascha sive in Christi resurrectionem* (MG 46, 599-690). Le premier fut donné à Pâques 382 ; ensuite le sermon *In ascensionem Christi* (MG 46, 690-694), le 18 mai 388, qui représente le premier témoignage recevable d'une fête de l'Ascension distincte de la Pentecôte. Au même mois de la même année (28 mai 388) appartient celui *De Spiritu Sancto sive in Pentecosten* (MG 46, 696-701). Le sermon de Noël *In natalem Christi* (MG 46, 1128-1149), très important pour la fête de la Nativité, fut prononcé le 25 décembre 386. U. Usener en nie l'authenticité (*Weihnachtsfest*, p. 247) tandis que K. Holl (*Amphilochius v. Ikon.*, p. 231) la défend et rencontre l'approbation.

Traductions : Anglaise : H. A. WILSON, LNPF sér. 2, vol. 5, 518-524 (*Sur le Baptême du Christ*). — *Allemande :* J. FISCH, BKV (1880) 253-395 (*Sur le Baptême du Christ*, cinq *Sermons de Pâques*, *Sermon d'Ascen-*

sion). — *Française* : A. HAMMAN, Le baptême d'après les Pères de l'Église. Paris, 1962, 153-168 (In diem luminum sive in baptismum Christi).

Etudes : M. A. KUGENER, Une homélie de Sévère d'Antioche attribuée à Grégoire de Nysse et à Hésychius de Jérusalem : ROC 3 (1898) 435-451 (prouve que le second des cinq sermons de Pâques appartient à Sévère d'Antioche). — G. SOELL, Die Mariologie der Kappadozier im Lichte der Dogmengeschichte : ThQ 131 (1951) 178-188, défend l'authenticité du sermon de Noël : MG 46, 1127-1150. — P. NAUTIN, Homélies pascales III (SCH 48). Paris, 1957, 84-105, montre que la septième de la collection des sermons de Pâques du pseudo-Chrysostome (MG 69, 745-755) présente de grandes ressemblances avec les idées christologiques de Grégoire. Néanmoins, on ne peut la lui attribuer.

2. *Panégyriques de martyrs et de saints.*

Le premier des deux *Sermons sur saint Étienne* (MG 46, 701-721) défend (1) la divinité du Saint-Esprit contre l'objection tirée du fait que le martyr ne vit que deux personnes divines au moment de sa mort, et (2) la divinité du Fils contre l'interprétation arienne des mots « se tenant à la droite du Père ». Ce premier sermon fut prononcé le 26 décembre 386, et le second (MG 46, 721-736) le lendemain.

Le long *Panégyrique sur Grégoire le Thaumaturge* (MG 46, 893-958) décrit les prouesses de son héros dans la science sacrée, la philosophie et la réthorique, et le compare à Moïse. L'*Éloge de Théodore le martyr* (MG 46, 735-748) supplie Théodore de sauver l'Empire d'une invasion qui ruinerait les sanctuaires et les autels. Cet éloge fut donné le 7 février 381 à Euchaïta où se trouvait son *martyrium*, dont Grégoire fait une longue description (MG 46, 737-740). Les deux premiers des trois *Sermons sur les quarante martyrs* (MG 46, 749-772) furent donnés à Sébaste, le lieu de leur martyre, dans leur chapelle, le 9 et le 10 mars 383. Le troisième, prononcé à Césarée le 9 mars 379, raconte leur passion.

Traductions : Allemande : J. FISCH, BKV (1880) 399-556 (sermons *Sur les Quarante Martyrs, Sur Théodore le Martyr, Sur Grégoire le Thaumaturge*).

Etudes : J. SIMON, Où et quand furent prononcées les « Orationes in XL Martyres » de saint Grégoire de Nysse? : HA 41 (1927) 733, etc. (à Sébaste, le 7 mars 380). — W. TELFER, The Latin Life of St. Gregory Thaumaturgus : JThSt 31 (1929-1930) 142-155, 354-363. — F. HALKIN, La prétendue Passion inédite de saint Alexandre de Thessalonique : NC 6 (1954) 70-72 (manuscrit du panégyrique de Grégoire de Nysse sur Grégoire le Thaumaturge).

3. *Oraisons funèbres.*

A strictement parler, il n'y a que trois oraisons funèbres de Grégoire de Nysse, toutes données à Constantinople, au service de fin de mois. Le fait qu'il fut appelé à donner ces discours dans la capitale, de préférence à bien d'autres personnages de son temps, témoigne de sa réputation d'orateur. Ils adoptent la forme de la *Consolatio* chrétienne, modelée elle-même, comme l'a montré J. Bauer, sur le παραμυθικὸς λόγος des anciens rhéteurs. Le premier fut prononcé sur l'évêque Mélèce l'Antioche (MG 46, 851-864), qui mourut en mai 381, alors qu'il participait au second concile œcuménique de Constantinople ; le second, sur la princesse Pulchérie, l'unique enfant de Théodose le Grand, qui mourut en 385, à l'âge de six ans (MG 46, 864-877). Le dernier des trois (MG 46, 877-892), prononcé le 15 septembre 385, est l'oraison funèbre de l'impératrice Flaccilla, femme de Théodose, qui mourut peu après sa fille.

Le discours sur son frère Basile (MG 46, 787-818) est authentique, bien qu'on ne puisse le considérer comme une oraison funèbre. Il fut donné à quelque anniversaire de la mort de Basile, mais on ne saurait préciser s'il s'agit du premier, du second ou du troisième. J. Daniélou pense qu'il fut donné à Césarée le 1er janvier 381, ce qui semble exact. Consacré entièrement à la louange de Basile, sans aucun mélange de *threnos* ou de *paramythia*, il mérite plutôt de figurer parmi les panégyriques. Grégoire y compare son frère aîné à saint Jean-Baptiste et à saint Paul, et se préoccupe de lui établir une fête dans le martyrologe, car il est persuadé que Basile est un saint. H. Delehaye et K. Holl en ont défendu l'authenticité contre H. Usener.

Le sermon sur saint Éphrem le Syrien exalte son héros (MG 46, 819-850) et le compare à saint Basile. On devrait le classer aussi comme panégyrique. Il reste de graves incertitudes sur son authenticité.

Editions : J. G. Krabinger a ajouté un nouveau texte critique de l'oraison sur Mélèce à son édition de l'*Oratio catechetica*. Munich, 1835, 79, etc., 165, etc. — Edition séparée : J. A. Stein, Encomium of St. Gregory, Bishop of Nyssa, on his Brother St. Basil, Archbishop of Cappadocian Caesarea. A Commentary, with a Revised Text, Introduction and Translation (PSt 17). Washington, 1928. Cf. P. Maas, BZ 28 (1928) 437, etc.

Traductions : Anglaises : W. Moore, LNPF sér. 2, vol. 5, 513-517 (sur Mélèce). — J. A. Stein, op. cit. (sur Basile). — *Allemandes* : J. Fisch, BKV (1880) 399-425 (sur Basile), 462-490 (sur Ephrem), 557-569 (sur Mélèce), 570-582 (sur Pulchérie), 583-596 (sur Flaccilla).

Etudes : J. Bauer, Die Trostreden des Gregorios von Nyssa in ihrem Verhältnis zur antiken Rhetorik. Marburg, 1892. — K. Holl, Amphilochius von Ikonium. Tübingen, 1904, 197. — H. Usener, Das Weihnachtsfest. 2e éd. Bonn, 1911, 255. — H. Delehaye, Les passions des martyrs et les genres littéraires. Bruxelles, 1921, 188. — J. Daniélou, art. cit.

4. *Sermons moraux.*

Les sermons les moins affectés et les plus naturels sont ceux qui traitent des questions morales. Deux sont intitulés *De pauperibus amandis et benignitate complectendis*, le premier (MG 40, 455-469), prononcé en mars 382, le second (MG 40, 472-489) apparemment en mars 384.

Le sermon contre les usuriers, *Contra usurarios* (MG 46, 433-453) mentionne explicitement celui de Basile sur le même sujet, et accuse l'usurier de violer toutes les lois de la charité. Il semble avoir été donné en mars 379.

Le sermon *Adversus eos qui differunt baptismum* (MG 46, 415-432) dissuade énergiquement les catéchumènes de reporter leur baptême et de courir ainsi le risque de mourir dans le péché. On y trouve de nombreuses allusions au baptême du Christ dans le Jourdain, le thème de l'Épiphanie, la fête qui était, après Pâques, la date solennelle du baptême en Orient. Il fut prononcé à Césarée le 7 janvier 381.

Traductions : Allemande : J. Fisch, BKV (1880) 195-226 (*De pauperibus amandis 1-2*), 227-242 (*Contra usurarios*).

Etudes : S. Giet, De saint Basile à saint Ambroise : La condamnation du prêt à intérêt au IVe siècle (chez Grégoire de Nysse) : RSR (1944) 95-128 (contre les usuriers).

5. *Sermons dogmatiques.*

L'*Oratio de deitate Filii et Spiritus Sancti* (MG 46, 553-576) est le plus important des sermons dogmatiques. Grégoire y compare les hérétiques de son temps aux stoïciens et aux épicuriens de celui de saint Paul, réfute certaines de leurs opinions sur la Trinité, défend la divinité du Fils et de l'Esprit, et loue la foi d'Abraham. Cette oraison fut donnée au synode de Constantinople en mai 383. Elle est souvent citée et tenue en haute estime par les écrivains postérieurs de l'Église grecque.

La divinité du Saint-Esprit forme encore le sujet d'un court sermon connu habituellement sous le nom de *In suam ordinationem* (MG 46, 544-553) et donné, d'après O. Bardenhewer (vol. 3, p. 205), au synode de Constantinople de 394. Si tel était bien le cas, ce sermon représenterait, autant que nous puissions l'affirmer, le dernier sermon de Grégoire, qui mourut en effet peu après. Il est plus probable toutefois qu'il fut donné au synode de Constantinople en mai 381, car ses thèmes théologiques sont les mêmes que ceux du concile, il fait allusion aux pneumatomaques, et d'autres raisons historiques encore invitent à le rapporter à cette date, comme l'a montré J. Daniélou.

Traductions : J. Fisch, BKV (1880) 385-395 (*In suam ordinationem*).

Etudes : M. Chaine, Une homélie de saint Grégoire de Nysse attribuée à saint Grégoire de Nazianze : ROC 17 (1912) 395-409, 18 (1913) 36-38, a publié le texte copte et une traduction d'une homélie qui n'est qu'un extrait de l'oraison mentionnée plus haut, *Oratio de deitate Filii et Spiritus Sancti*. — H. I. Bell, Sermons by the Author of the « Theognosia », Attributed to Gregory of Nyssa : JThSt 26 (1925) 364-373, traite des sermons sur l'Évangile de saint Jean que Bell a découverts dans le Cod. Brit. add. 39605. Ils appartiennent en réalité à la période iconoclaste et à un auteur du cercle de Théodore le Studite. Une édition critique de ce commentaire a été publiée par K. Hansmann, Ein neuentdeckter Kommentar zum Johannesevangelium (FLDG 16, 4-5). Paderborn, 1930. — W. Jaeger, Der neuentdeckte Kommentar zum Johannesevangelium und Dionysios Areopagites (SAB). Berlin, 1930. — Pour les deux homélies *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram* (MG 44, 257-298), voir plus haut, p. 314 et 377; et W. J. Burghardt, The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria (SCA 14). Washington, 1957, 5-6, n. 19. — E. Gebhardt, Titel und Zeit der Rede Gregors von Nyssa « In suam ordinationem » : Hermes 89 (1961) 503 (La date est 381).

5. *Lettres*

Les trente lettres de l'édition de Pasquali révèlent la variété des points d'intérêt et des relations de Grégoire. Certaines, comme les *Ep.* 9, 11, 12 et 28, sont de simples communications de société. D'autres introduisent ou intercèdent, comme les *Ep.* 7 et 8. Plusieurs abordent des questions théologiques; ainsi l' *Ep.* 5 contient une brève défense de la doctrine trinitaire, et l'*Ep.* 24 expose l'unité de substance et la trinité de personnes en Dieu. D'après les récentes investigations de Cavallin, l'*Ep.* 38 de Basile, identique à la lettre de Grégoire de Nysse à son frère Pierre, évêque de Sébaste, appartient effectivement à Grégoire de Nysse, bien que le concile de Chalcédoine (451) la prête à Basile. Elle étudie de façon détaillée en quoi diffèrent *ousia* et *hypostasis*. Léonce de Byzance et Jean Damascène citent un passage de l'*Epistola ad Philippum monachum* de Grégoire, dont le texte grec original a disparu. Le fragment cité traite des deux natures dans le Christ et doit être considéré comme authentique après l'étude diligente de Bardy. Une version latine de la lettre complète a été découverte par G. Mercati.

L'*Ep.* 4 donne la raison mystique pour laquelle la fête de Noël tombe au solstice d'hiver et non à l'équinoxe de printemps.

Deux lettres de Grégoire ont entraîné de vives controverses entre catholiques et protestants aux XVIe et XVIIe siècle : L'*Ep.* 2 qui déconseille les pèlerinages en commun d'ascètes hommes et femmes en Terre Sainte, et l'*Ep.* 3 adressée à trois pieuses femmes palestiniennes, Eustathia, Ambrosia et Basilissa, où l'auteur rapporte la profonde impression qu'il a ressentie à la vue des lieux saints, lorsqu'il a visité la Palestine au cours de son voyage en Arabie. Il parle avec douleur de la situation malheureuse de la Terre Sainte et rappelle à ses correspondantes que, malgré la sainteté du cadre où elles vivent, elles ne sont pas à l'abri de la contagion du vice et de l'hérésie.

L'*Ep.* 2 témoigne de la popularité des pèlerinages et proteste contre l'estime excessive dont ils bénéficient. Grégoire s'adresse spécialement à ceux qui ont adopté la « vie supérieure », la « vie selon la philosophie », et leur conseille de s'abstenir de ces voyages, et d'abord parce que nulle part le Seigneur ne les prescrit comme nécessaires au salut : « Quand le Seigneur invite les bénis à leur héritage dans le royaume des cieux, il ne fait pas entrer dans leurs bonnes œuvres un pèlerinage à Jérusalem. Lorsqu'il proclame les béatitudes, il ne nomme pas parmi celles-ci cette sorte de dévotion. » En second lieu, ces pèlerinages sont remplis de dangers moraux, spécialement pour les femmes, et « ceux qui sont entrés dans la vie parfaite ». Enfin, « quel avantage y trouve celui qui atteint ces lieux illustres eux-mêmes ? Il ne peut imaginer que Notre-Seigneur y vit corporellement aujourd'hui, nous ayant quitté, nous, les étrangers ; ou que le Saint-Esprit est abondant à Jérusalem, mais incapable de se déplacer jusqu'à nous. Au contraire, s'il est vraiment possible de déduire la présence de Dieu des symboles visibles, il est plus juste alors de supposer qu'il habita la Cappadoce plutôt que partout ailleurs. Combien en effet n'y a-t-il pas d'autels sur lesquels le nom de Notre-Seigneur est glorifié! On n'en compterait pas autant dans tout le reste du monde ».

Grégoire avoue n'avoir pas éprouvé lui-même d'amélioration dans sa foi à la suite de son propre pèlerinage :

> Nous confessions que le Christ qui s'est manifesté est vraiment Dieu, aussi bien avant qu'après notre séjour à Jérusalem. Notre foi en lui n'en fut par la suite pas plus augmentée que diminuée. Avant d'arriver à Bethléem, nous savions qu'il s'était fait homme par l'intermédiaire de la Vierge. Avant de voir son tombeau, nous croyions à sa résurrection des morts. Sans voir le Mont des Oliviers, nous confessions la vérité de son ascension dans le ciel. Nous n'avons tiré qu'un seul bénéfice de notre voyage, celui d'apprendre, en pouvant les comparer, que nos propres lieux sont bien plus saints que ceux de l'étranger.
>
> Changer de lieu n'apporte aucun progrès vers Dieu, mais, où que vous soyez, Dieu viendra à vous, si les chambres de votre âme se trouvent telles qu'il puisse habi-

ter en vous. Mais si vous gardez votre homme intérieur plein de mauvaises pensées, fussiez-vous sur le Golgotha, sur le Mont des Oliviers, sur le rocher mémorial de la résurrection, vous serez aussi éloignés de recevoir le Christ en vous qu'on peut l'être lorsqu'on n'a même pas commencé de le confesser.

Les lettres 2 et 3 paraissent antérieures à 383. L'authenticité de l'*Ep.* 2 a été contestée par plusieurs catholiques comme le cardinal Bellarmin et le jésuite Gretser, mais on l'admet généralement aujourd'hui.

L'*Ep.* 25, adressée à Amphiloque d'Iconium, est très intéressante pour l'histoire de l'architecture et de l'art chrétiens. Elle décrit en détail un *martyrion*, à la construction duquel Grégoire contribua et pour laquelle il demanda à Amphiloque de lui procurer des ouvriers. Le sanctuaire doit être cruciforme, conformément au type commun de la construction ecclésiastique contemporaine, comme le remarque Grégoire. Celui-ci préfère une voûte se soutenant par elle-même à une voûte reposant sur des supports. Piliers et chapiteaux doivent être sculptés dans le style corinthien. Il mentionne les divers matériaux : brique cuite au feu, marbre, pierres trouvées dans le voisinage, bois. Tout cela fait de la lettre une excellente source pour l'archéologie chrétienne.

Editions : MG 44, 999-1108. Nouv. éd. crit. : Gregorii Nysseni Opera VIII. 2 : Epistulae, edidit G. PASQUALI. Berlin, 1925, 2ᵉ éd. Leiden, 1959. — F. Diekamp a publié un fragment d'une lettre inconnue jusqu'ici *Ad Xenodorum Grammaticum* qui traite du concept de l'*energeia* : F. DIEKAMP, Analecta Patristica (Orientalia Christiana Analecta 117). Rome, 1938, 13-15. — Pour l'*Ep. ad. Eusthatium de sancta Trinitate*, voir plus haut, p. 372. — Pour la version latine de l'*Ep. ad. Philippum*, voir G. MERCATI, ST 75 (1938) 191-199. Pour les fragments grecs de cette lettre, voir : G. BARDY, Saint Grégoire de Nysse, *Ep. ad Philippum* : RSR 11 (1921) 220-222.

Traductions : Anglaises : W. MOORE, H. C. OGLE, H. A. WILSON, LNPF sér. 2, vol. 5, 382-383 (sur les pèlerinages), 527-548 (18 lettres). — *Allemande :* B. Keil a donné une traduction allemande de l'*Ep.* 25 avec un commentaire dans : J. STRZYGOWSKI, Kleinasien ein Neuland der Kunstgeschichte. Leipzig, 1903, 70, etc.

Etudes : P. MAAS, Zu den Beziehungen zwischen Kirchenvätern und Sophisten I, Drei neue Stücke aus der Korrespondenz des Gregorios von Nyssa : SAB (1912) 988-999, 112, etc., attribue à Grégoire trois lettres, qui apparaissent sous une forme légèrement différente dans la correspondance entre Libanius et saint Basile, *Ep.* 347, 348, 352; cf. plus haut, p. 321. — G. PASQUALI, Le lettere di Gregorio di Nissa : SIF 3 (1923) 75-136 — F. MUELLER, Der zwanzigste Brief des Gregor von Nyssa : Hermes 74 (1939) 66-91. — M. E. KEENAN, The Letters of St. Gregory of Nyssa : Classical Weekly 37 (1943-1944) 75-77. — C. CAVALLIN, Studien zu den Briefen des hl. Basilius. Lund, 1944 (l'*Ep.* 38 appartient à Grégoire). — T. A. GOGGIN, The Times of Saint Gregory of Nyssa as Reflected in the Letters and the Contra Eunomium. Washington, 1947. — M. M. WAGNER, A Chapter in Byzantine Epistolography : DOP 4 (1948) 129-140. — B. KÖTTING, Peregrinatio religiosa. Wallfahrt und Pilgerwesen in Antike und alter Kirche. Münster, 1950, 421-424 (*Ep.* 2). — W. JAEGER, Vom Affen und wahren Christen : Varia Variorum. Festgabe für K. Reinhardt. Cologne, 1952, 161-168 (*Ep. ad Harmonium*). — J. DARROUZÈS, Un recueil épistolaire byzantin, le manuscrit de Patmos 706 : REB 14 (1956) 87-121 (contenant des lettres de saint Grégoire). — Pour la lettre à Évagre (MG 46, 1101-1108), cf. F. REFOULÉ, La date de la lettre à Évagre : RSR 49 (1961) 520-548 (Marcel d'Ancyre serait peut-être l'auteur). — Pour Ep. 2, cf. B. KÖTTING, Gregor von Nyssa's Wallfahrtskritik : SP V (TU 80). Berlin, 1962.

II. ASPECTS THÉOLOGIQUES

Si nous comparons Grégoire de Nysse comme théologien aux deux autres Cappadociens, Basile et Grégoire de Nazianze, nous apercevons immédiatement sa supériorité. Il est l'auteur, après Origène, de la première exposition organique et systématique de la foi chrétienne. Ses spéculations doctrinales dépassent considérablement les controverses contemporaines, et servent le progrès de la théologie elle-même.

1. *Philosophie et théologie*

Nul autre Père du IVᵉ siècle n'usa autant de la philosophie que Grégoire de Nysse, dans ses efforts pour rapprocher les mystères de la foi de l'intelligence humaine. Il assimile la philosophie à l'Épouse du Cantique des Cantiques, parce qu'elle nous enseigne quelle attitude adopter à l'égard du divin (*In Cant. cant. hom.*, 6 : MG 44, 885 B). Mais il n'hésite pas, cependant, à critiquer la philosophie païenne et à la

comparer à la fille stérile et improductive du roi égyptien (Exode, 2, 1-10) :

> Telle est bien l'éducation profane qui conçoit toujours sans jamais enfanter. Quel fruit, après une si longue grossesse, la philosophie a-t-elle produit qui soit digne de tant d'efforts : tous, vides et informes, avortent avant de parvenir à la lumière de la connaissance de Dieu (*De vita Moysis*, 2, 11 ; MG 44, 329 B, tr. SCH).

Il juge cependant indispensable de faire un usage discret de la sagesse païenne. Comme les trésors des égyptiens furent destinés à servir un meilleur dessein entre les mains des enfants d'Israël, ainsi la sagesse doit-elle être rachetée de l'esclavage de la philosophie païenne, pour servir la vie la plus élevée de la vertu :

> Il y a en effet dans la culture profane quelque chose qu'il ne faut pas rejeter dans la formation de la vertu. La philosophie morale en effet et la philosophie de la nature peuvent aider ceux qui les aiment et les cultivent à s'élever plus haut, à condition toutefois que leur fruit ne retienne rien de la souillure étrangère (*De vita Moysis*, 2, 37-38 ; MG 44, 337 A, tr. SCH).

Ici comme dans son attitude générale envers la philosophie, Grégoire se montre le fidèle disciple d'Origène (cf. vol. II, p. 55). Il sait, bien entendu, que la philosophie ne peut être absolue et indépendante : « Nous n'avons pas le droit d'affirmer ce qui nous plaît. Nous faisons de la Sainte Écriture la règle et la mesure de tous nos dogmes. Nous n'approuvons que ce qui peut s'accorder avec l'intention de ces écrits (*De anima et resurr.*, MG 46, 49 B). La Sainte Écriture est « le guide de la raison » (*Contra Eunom.*, 1, 114, 126), « le critère de la vérité » (*ibid.*, 107), et un avantage sur la sagesse des païens (*De anima et resurr.*, MG 46, 46 B). C'est pourquoi « tout ce qui était utile, il le fit sien, et il écarta tout ce qui était sans profit » (*De vita Ephrem Syr.*, MG 46, 82 B). Par ces mots Grégoire rapporte l'attitude d'Éphrem à l'égard de la philosophie païenne, mais aussi la sienne propre.

Grégoire recourt si fréquemment à la culture profane que plusieurs érudits modernes ont sous-estimé à tort sa contribution théologique, se sont mépris sur son attitude essentiellement chrétienne et ont souligné trop lourdement son étroite dépendance platonicienne. Cherniss (p. 62) ose affirmer qu'« en dehors de quelques dogmes orthodoxes qu'il ne pouvait circonvenir, Grégoire n'avait fait qu'appliquer des noms chrétiens aux doctrines de Platon, appelant cela théologie chrétienne ». Ce jugement excessif prouve une intelligence défectueuse de ce grand penseur chrétien et de la place qu'il occupe dans la chaîne de la tradition patristique. Si Platon exerça l'influence la plus profonde sur Grégoire, dans sa formation, ses perspectives, sa terminologie et sa façon d'aborder un problème, il ne constitue nullement l'unique base de son système. Le néo-platonisme laissa des traces évidentes dans son enseignement, particulièrement Plotin, et certains éléments stoïciens apparaissent dans sa doctrine morale. Il faut cependant se souvenir, en déterminant ces divers facteurs, que beaucoup de données platoniciennes ou néo-platoniciennes chez Grégoire de Nysse étaient devenues à son époque la propriété commune de toutes les écoles de philosophie. Il reste à l'actif de J. Daniélou, dans son étude de la dépendance platonicienne de Grégoire, d'avoir bien montré d'une part la relation littéraire, et de l'autre la métamorphose chrétienne totale de la pensée de Platon.

Dans sa méthode, Grégoire accorde beaucoup plus d'attention à la *ratio theologica* que Basile et Grégoire de Nazianze. Il croit devoir user de la raison pour établir, autant qu'il est possible, les mystères même les plus profonds de la révélation. Mais, dans tous ces efforts pour pénétrer la foi avec l'intelligence, il se laisse guider par la tradition des Pères : « Si notre raisonnement se trouve inégal au problème, nous devons tenir toujours ferme et sans changement la tradition que nous avons reçue de la succession des Pères » (*Quod non sint tres dii*, MG 45, 117).

Etudes : W. MEYER, Die Gotteslehre des Gregor von Nyssa. Eine philosophische Studie aus der Zeit der Patristik. Leipzig, 1894. — F. DIEKAMP, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte der patristischen Zeit. Teil I. Münster, 1896. — F. PREGER, Die Grundlagen der Ethik bei Gregor von Nyssa. Würzburg, 1897. —

A. REICHE, Die künstlerischen Elemente in der Welt- und Lebensanschauung des Gregor von Nyssa. Diss. Jena, 1897. — C. GRONAU, De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus. Göttingen, 1908. — H. F. CHERNISS, The Platonism of Gregory of Nyssa (University of California Publications in Classical Philology XI, 1). Berkeley, 1930. — E. v. IVANKA, Ein Wort Gregors von Nyssa über den Patriarchen Abraham : StC 11 (1934) 45-47 (idée de Dieu). — J. BAYER, Gregors von Nyssa Gottesbegriff. Diss. Giessen, 1935. — M. PELLEGRINO, Il Platonismo di San Gregorio Nisseno : RFN 30 (1938) 437-474. — S. GONZALES, El realismo platonico de S. Gregorio de Nisa : Greg 20 (1939) 189-206. — H. U. v. BALTHASAR, La philosophie religieuse de saint Grégoire de Nysse : RSR (1939) 513-549; *idem*, Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse. Paris, 1942. — J. DANIÉLOU, Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. Paris, 1944, 2ᵉ éd. 1954. — W. VÖLKER, Die Ontologie Gregors von Nyssa in ihren Grundzügen : Festschrift G. Biundo (Veröffentlichungen des Vereins für Pfälz. Kirchengeschichte 4). Grünstadt, 1952, 9-16. — J. DANIÉLOU, Akolouthia chez Grégoire de Nysse : RSR 27 (1953) 219-249 (concept aristotélicien, stoïcien et chrétien). — S. STOLPE, Platonism och kristendom. Eros och agape hos Gregorius av Nyssa : Credo 34 (1953) 152-157. — J. DANIÉLOU, Grégoire de Nysse et Plotin : Association G. Budé. Actes du Congrès de Tours et de Poitiers (1953) 259-262. — W. VÖLKER, Zur Gotteslehre Gregors von Nyssa : VC 9 (1955) 103-128 (influence de Platon et de l'École d'Alexandrie). — J. F. CALLAHAN, Greek Philosophy and the Cappadocian Cosmology : DOP 12 (1958) 31-57. Pour d'autres études sur la cosmologie, voir plus haut, p. 378. — J. F. CALLAHAN, Gregory of Nyssa and the Psychological View of Time : Proceedings of the XIIth International Congress of Philosophy, vol. XI : History of Ancient and Medieval Philosophy. Florence, 1960, 59-66. — W. JAEGER, Early Christianity and Greek Paideia. Cambridge (Mass) 1961, 86-100. — J. DANIÉLOU, La notion de confins (μεθόριος) chez Grégoire de Nysse : RSR 49 (1961) 161-187.

2. *Doctrine trinitaire*

Grégoire marche sur les traces de Platon, en même temps qu'il anticipe le réalisme extrême du moyen âge dans ses efforts pour réconcilier la Trinité et l'unité. Dans le paragraphe ouvrant son traité *Qu'il n'y a pas trois Dieux,* il dit :

> Nous affirmons pour commencer que la pratique d'appeler ceux qui ne sont pas divisés par nature, du nom même de leur commune nature au pluriel, de dire qu'il y a « plusieurs hommes », est un abus ordinaire de langage, et que ce serait la même chose de dire qu'il y a « plusieurs natures humaines »... Ainsi y en a-t-il plusieurs qui partagent la même nature humaine — plusieurs disciples, par exemple, ou apôtres, ou martyrs —, mais l'homme en tous ceux-ci est un, puisque, comme nous l'avons dit, le terme « homme » n'appartient pas à la nature de l'individu comme tel, mais à ce qui est commun... Il vaudrait mieux corriger notre coutume erronée, afin de ne plus étendre à une pluralité le nom de la nature. Nous ne serions plus tentés alors de projeter notre erreur de langage dans la doctrine théologique. (MG 45, 117 c).

Grégoire semble admettre ici, sous l'influence de la doctrine platonicienne des idées, l'unité numérique d'essence ou de nature dans les choses finies elles-mêmes Il confond l'abstrait, qui exclut la pluralité, avec le concret, qui postule la pluralité, lorsqu'il affirme que le terme « homme » désigne la nature et non l'individu, et que Pierre, Paul et Barnabé devraient être appelés un seul homme et non trois hommes. Il attribue donc la réalité à l'idée universelle, pour mieux rendre compte de la Trinité divine et pour réfuter l'accusation de trithéisme :

> Puisque la correction de l'habitude est irréalisable, nous n'errons pas en ne prenant pas le contre-pied de l'habitude qui l'emporte dans le cas de nature inférieure, aucun dommage ne devant résulter de l'usage erroné du mot ; mais dans le cas d'une affirmation concernant la nature divine, il n'est plus sans danger d'employer diversement les termes, car ce qui est de minime importance ne reste plus, en passant à de pareils sujets, une petite affaire. C'est pourquoi nous devons confesser un seul Dieu, selon le témoignage de l'Écriture : « Écoute, ô Israël, le Seigneur ton Dieu est un seul Seigneur », quoique le nom de la divinité s'étende à la Sainte Trinité (MG 45, 119 C).

Pour Grégoire, la distinction des trois personnes divines consiste exclusivement dans leurs relations immanentes mutuelles. C'est pourquoi leur activité *ad extra* ne peut être qu'une, et les personnes divines la possèdent en commun :

> Puisque parmi les hommes on distingue l'action de chacun dans les mêmes œuvres, on les appelle proprement plusieurs, chacun étant séparé des autres dans son

propre entourage, selon le caractère spécial de son opération. Mais dans le cas de la nature divine, nous n'apprenons pas de la même façon que le Père fait par lui-même quelque chose que le Fils n'accomplit pas conjointement, ou encore que le Fils possède une opération spéciale en dehors du Saint-Esprit, mais toute opération qui s'étend de Dieu à la création et tire son nom des différentes conceptions que nous nous en faisons a son origine dans le Père, procède du Fils et est amenée à la perfection dans le Saint-Esprit.

Puisque la Sainte Trinité accomplit toute opération d'une manière semblable à celle dont j'ai parlé, non par une action séparée d'après le nombre des personnes, mais de telle sorte qu'il y ait une seule motion et disposition de la volonté bonne, communiquée par le Père à travers le Fils au Saint-Esprit, il n'est plus possible d'appeler trois Dieux ceux qui exercent cette puissance et cette opération divines et suréminentes à notre égard et envers toute création, conjointement et inséparablement par leur mutuelle action MG 45, 125 B).

Il existe cependant une différence entre leur activité *ad extra* et leurs relations mutuelles et immanentes :

Tout en confessant le caractère invariable de la nature, nous ne nions pas la différence sous le rapport de la cause et de ce qui est causé, par où seulement nous saisissons qu'une personne se distingue d'une autre, c'est-à-dire en croyant que l'une est la cause et l'autre le produit de la cause. De plus, dans le produit de la cause, nous reconnaissons encore une autre distinction. L'une est en effet le produit direct (προσεχῶς) de la première cause, et l'autre d'une façon seulement médiate et à travers celle qui est le produit direct de la première cause. Ainsi le caractère d'être unique-engendré (μονογενές) réside sans aucun doute dans le Fils, sans empêcher l'Esprit de provenir du Père, et la médiation (μεσιτεία) du Fils, tout en préservant son caractère d'unique-engendré, n'exclut pas l'Esprit de sa relation naturelle au Père (*ibid.*, MG 45, 133 B).

Ce passage nous révèle que Grégoire conçoit avec les autres Pères grecs le Saint-Esprit procédant du Père par le Fils, c'est-à-dire immédiatement du Fils et médiatement du Père. Il exprime exactement la même idée dans son traité *De spiritu Sancto*, 3, où il compare le Père, le Fils et le Saint-Esprit à trois torches, dont la première communique sa lumière à la seconde, et à travers la seconde à la troisième. Il va cependant plus loin dans le passage de son *De oratione* que nous avons cité plus haut (p. 382), puisqu'il affirme : « Le Saint-Esprit est dit aussi être du Père, et il est attesté être du Fils (ἐκ τοῦ υἱοῦ)... D'où l'Esprit qui est de Dieu est aussi l'Esprit du Christ. » Grégoire n'enseigne donc pas seulement la divinité et la consubstantialité du Saint-Esprit, et sa procession du Père, mais il approfondit sa relation au Fils, plus que les deux autres Cappadociens.

Etudes : K. HOLL, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern. Tübingen, 1904, 196-235. — G. ISAYE, L'unité de l'opération divine dans les écrits trinitaires de saint Grégoire de Nysse : RSR 27 (1937) 422-439. — S. GONZALES, El simbolo de S. Gregorio de Nisa y su posición entre los simbolos de Capadocia : Greg 19 (1938) 130-134 ; *idem*, La identidad de operación en las obras exteriores y la unidad de la naturaleza divina en la teologia trinitaria de S. Gregorio de Nisa : Greg 19 (1938) 280-301. — M. GOMES DE CASTRO, Die Trinitätslehre des hl. Gregor von Nyssa. Freiburg i. B., 1938. — S. GONZALES, La formula Μία οὐσῖα τρεις ὑποστάσείς en San Gregorio de Nisa. Diss. Rome, 1939. — J. LEBON, Le sort du consubstantiel nicéen : RHE 48 (1953) 632-682.

3. *Christologie*

Sa christologie se caractérise par une différenciation extrêmement nette des deux natures dans le Christ : « Notre contemplation des propriétés respectives de la chair et de la divinité reste affranchie de confusion tant que celles-ci sont considérées en elles-mêmes, par exemple : « Le Verbe fut fait avant les siècles, mais la chair vint à l'être dans les derniers temps. » Nous ne pouvons cependant pas renverser l'affirmation et dire que cette dernière est pré-temporelle, ou que le Verbe est venu à l'être dans les derniers temps. Le Verbe était au commencement avec Dieu ; l'homme était assujetti à l'épreuve de la mort ; la nature humaine ne pouvait exister depuis toujours,

ni la nature divine être mortelle; et tous les autres attributs doivent être considérés de la même façon. Ce n'est pas la nature humaine qui ressuscite Lazare, et ce n'est pas la puissance impassible qui pleure lorsqu'il repose dans le tombeau : les larmes procèdent de l'homme, mais la vie de la vraie Vie » (*Contra Eunom.*, 5, 5).

Grégoire reconnaît cependant tout à fait la possibilité de la *communicatio idiomatum* et la justifie très clairement : « En raison du contact et de l'union des natures, les attributs propres de chacune appartiennent aux deux; ainsi le Seigneur reçoit les coups du serviteur, tandis que le serviteur est glorifié de l'honneur du Seigneur. C'est pourquoi la croix est dite la croix du Seigneur de gloire (Phil., 2, 2), et toute langue confesse que Jésus-Christ est Seigneur, pour la gloire de Dieu le Père » (*ibid.*) Ces phrases prouvent aussi que les deux natures restent toujours distinctes après l'exaltation du Christ, dans la pensée de Grégoire. Cependant, malgré les deux natures, il n'y a pas deux personnes dans le Christ, mais une seule : Telle est notre doctrine, qui ne prêche pas une pluralité de Christs, comme l'en accuse Eunome, mais l'union de l'homme avec la divinité (*ibid.*). Ainsi n'y a-t-il qu'une seule personne, ἓν πρόσωπον.

Etudes : J. RIVIÈRE, Le dogme de la rédemption. 2e éd. Paris, 1905, 151-159, 384-387. — J. H. SRAWLEY, St. Gregory of Nyssa on the Sinlessness of Christ : JThSt 7 (1906) 434-441. — J. B. AUFHAUSER, Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa. Munich, 1910. — J. LENZ, Jesus Christus nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa. Trier, 1925. — L. MALEVEZ, L'Église dans le Christ : RSR (1935) 257-280. — V. KOPERSKI, Doctrina S. Gregorii Nysseni de processione Filii Dei. Diss. Rome, 1936. — E. MERSCH, Le Corps Mystique du Christ. 2e éd. Bruxelles, 1936, 450-463. — J. DANIÉLOU, L'état du Christ dans la mort d'après Grégoire de Nysse : HJG 77 (1958) 63-72. — M. RICHARD, L'introduction du mot Hypostase dans la théologie de l'Incarnation : MSR 2 (1945) 5-32, 243-270.

4. *Mariologie.*

Contre Apollinaire et ses disciples, Grégoire défend le caractère complet de l'humanité du Christ. Dans son *Antirrheticus* (45), il affirme que le Christ possédait une véritable âme humaine, un νοῦς humain, et qu'il jouissait d'une volonté libre,

sans quoi sa vie n'aurait pu être un véritable exemple et un modèle moral pour nous, ni racheter la race humaine. Le Fils de Dieu s'est formé pour lui-même une nature humaine à partir de la chair de la Vierge (*Adv. Apollin.*, MG 45 1136), que nous devons donc appeler Mère de Dieu. Grégoire emploie cinq fois le terme *theotokos* et rejette *anthropotokos*, adopté par certains innovateurs, les Antiochiens. Dans sa lettre à Eustathia, Ambrosia et Basilissa (*Ep.* 17), il pose la question : « Annonçons-nous un autre Jésus ? Produisons-nous d'autres Écritures ? Y en a-t-il parmi nous qui ont osé appeler « la Mère de l'homme » la Sainte Vierge, la Mère de Dieu, comme nous apprenons que certains d'entre eux le font sans retenue ? » Il reconnaît dans la sœur de Moïse, Miriam, une figure de Marie, la Mère de Dieu. Sa virginité brisa la puissance de la mort; « Au temps de Marie, la Mère de Dieu, elle (la mort), qui avait régné depuis Adam jusque-là, s'aperçut lorsqu'elle vint à elle et rompit ses forces contre le fruit de sa virginité comme contre un rocher, qu'elle s'était brisée en morceaux sur elle » (*De virg.*, 13). Il atteste la *virginitas in partu* : « Du même coup le sein de la bienheureuse Vierge, qui servit à une naissance immaculée, est proclamé saint dans l'Évangile (Luc, 11, 27), car cette naissance ne détruisit pas la virginité, et celle-ci ne mit pas obstacle à une si grande naissance » (*ibid.*, 19). Dans la treizième homélie sur le *Cantique des Cantiques*, il déclare : « La mort est venue par un homme, et la rédemption par un autre homme. Le premier est tombé par le péché, et le second l'a relevé. La femme a trouvé son avocate dans une femme » (MG 44, 1052). Marie est ici l'*advocata Evae*, pensée qui remonte à Irénée (cf. vol. I, p. 342).

Etudes : G. SOELL, Die Mariologie der Kappadozier : ThQ 131 (1951) 178-188.

5. *Eschatologie.*

C'est particulièrement dans ses positions eschatologiques que Grégoire se montre disciple d'Origène. S'il n'en partage pas les théories sur la préexistence et la migration des âmes, et s'il rejette explicitement la doctrine de leur emprisonnement dans des corps matériels en châtiment de péchés commis dans

un monde antérieur (*De an. et resurr.*, MG 46, 125), il s'accorde avec l'alexandrin pour affirmer que les peines de l'enfer ne sont pas éternelles, mais temporaires, parce que de nature purement médicinale. Bien qu'il parle constamment du « feu inextinguible », de l'immortalité du « ver » et de la « sanction éternelle » (*Orat., cat.*, 40), qu'il menace le pécheur de la peine et du châtiment éternels, il ne peut imaginer une séparation éternelle entre Dieu et ses créatures raisonnables, et explique ailleurs que ces expressions ne se réfèrent qu' « à de longues périodes de temps » (*ibid.*, 26). Il croit avec Origène à la restauration universelle à la fin des temps (ἀποκατάστασις) et à la victoire complète du bien sur le mal, quoiqu'il rejette l'opinion d'Origène qui ne voit dans la fin du monde qu'une phase transitoire, un simple moment dans la succession illimitée des mondes, où l'apostasie et le retour à Dieu alterneront sans fin. Grégoire voit dans l'apocatastase la conclusion magnifique et harmonieuse de l'histoire entière du salut, lorsque toute créature entonnera l'hymne d'action de grâces au Sauveur, et que l' « inventeur du mal » sera lui-même guéri :

> De même la nature, ayant été, par ces moyens détournés et longs, débarrassée du mal qui s'y était mêlé et attaché, quand seront rétablis dans leur condition primitive ceux qui sont maintenant plongés dans le vice, le concert d'action de grâces s'élèvera de toute la création, et de la bouche de ceux qui auront été châtiés au cours de cette purification, et de la bouche de ceux qui n'auront pas même eu besoin d'être purifiés. Ce sont ces enseignements et d'autres du même genre que nous donne le grand mystère de l'incarnation divine. C'est en se mêlant à l'humanité, en revêtant tous les caractères propres à la nature, la naissance, l'éducation, la croissance, et en franchissant toutes les étapes jusqu'à l'épreuve de la mort, que Dieu a exécuté tout ce dont nous avons parlé plus haut, délivrant l'homme du vice et guérissant l'auteur même du vice (*Orat. Cat.*, 26; MG 45, 69 B, trad. Méridier, Picard, 1908).

Pour sauver l'orthodoxie de Grégoire, des admirateurs bien intentionnés mais mal avisés ont entrepris de prouver que ses

écrits avaient été interpolés par les hérétiques origénistes. La première tentative de cette nature a pour auteur le patriarche Germanus de Constantinople († 733) dans la seconde partie de son *Antapodotikos* ou *Anodeutikos*. D'après Photius (*Bibl. cod.*, 233), Germanus croyait que l'*Oratio catechetica* et le traité *De anima et resurrectione* avaient spécialement subi de telles interpolations. Cette hypothèse est sans fondement, d'autant plus que les conceptions de Grégoire sur la restauration universelle ne se trouvent pas seulement dans ces deux traités, mais aussi dans ses autres écrits. Grégoire, dirons-nous, a erré simplement dans son entreprise de conquérir les hauts sommets de la spéculation, là où bien peu de mortels osent s'aventurer.

Etudes : W. Vollert, Die Lehre Gregors von Nyssa vom Guten und Bösen und von der schliesslichen Ueberwindung des Bösen. Leipzig, 1897. — E. Michaud, Saint Grégoire de Nysse et l'Apocatastase : Revue internationale de théologie, 10 (1902) 37-52. — T. Oksijuk, The Eschatology of St. Gregory of Nyssa (en polonais). Kiev, 1914. — E. F. Sutcliffe, St. Gregory of Nyssa and Paradise. Was it Terrestrial ? : AER 84 (1931) 337-350. — W. Vollert, Hat Gregor von Nyssa die paulinische Eschatologie verändert ? ThBl 14 (1935) 106-112. — J. Daniélou, L'apocatastase chez Grégoire de Nysse : RSR 30 (1940) 328-347; *idem*, Notes sur trois textes eschatologiques de saint Grégoire de Nysse : RSR 30 (1940) 348-356 (traduction et commentaire : *In Psalm.* 2, 6, MG 44, 508 B-509 A; *In Ascens.*, MG 46, 693; *In Nativit.*, MG 46, 1128-1129). — J. Janini Cuesta, La penitencia medicinal desde la Didascalia Apostolorum a S. Gregorio de Nisa : RES 7 (1947) 337-362. — J. Daniélou, La résurrection des corps chez Grégoire de Nysse : VC 7 (1953) 154-170. — J. Daniélou, Comble du mal et eschatologie chez Grégoire de Nysse : Festgabe J. Lortz II. Baden-Baden, 1958, 27-45.

III. LA DOCTRINE MYSTIQUE DE GRÉGOIRE DE NYSSE

Grégoire donne le meilleur de son œuvre dans sa théologie mystique, à laquelle les érudits n'ont apporté un grand intérêt que récemment. F. Diekamp et K. Holl furent les premiers qui attirèrent l'attention sur cette partie de son activité, et H. Koch prouva que Grégoire connaît l'intuition directe de Dieu. Le véritable pionnier cependant, qui présenta un résumé complet de la doctrine du « fondateur de la théologie mystique » est

le contemporain J. Daniélou, dans son importante monographie sur la dépendance platonicienne de Grégoire, où ce dernier est confronté avec Origène. Sur une base plus large, W. Völker étudie les rapports entre sa doctrine mystique et celle des alexandrins, de Méthode, d'Athanase et des deux autres Cappadociens, et souligne particulièrement l'orientation ascétique et morale des idées de Grégoire sur la perfection.

Grégoire occupe certainement une très grande place dans la fondation et le développement du mysticisme chrétien. Il relie Philon et les alexandrins, à travers Plotin, à Denys l'Aréopagite, Maxime le Confesseur et au mysticisme byzantin. Si plus tard l'autorité du pseudo-Denys le rejeta dans l'ombre, et si les occidentaux du moyen âge comme Hugues et Richard de Saint-Victor, Guillaume de Paris, saint Bonaventure, Denys le Chartreux et Jean Gerson commentèrent la *Theologia mystica* du « disciple de Paul » plutôt que les traités de Grégoire, tous sont cependant dans une large mesure tributaires indirectement de l'évêque de Nysse.

Etudes : F. Diekamp, op. cit. 91. — K. Holl, op. cit. 205. — H. Koch, Das mystische Schauen beim hl. Gregor von Nyssa : ThQ 80 (1898) 397-420. — E. v. Ivanka, Vom Platonismus zur Theorie der Mystik : Schol 11 (1936) 163-195. — J. Maréchal, Études sur la psychologie des mystiques, II. Paris, 1937, 101-111. — A. Nygren, Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe II. Gütersloh, 1937, 232-251. — M. Viller and K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit. Freiburg, 1939, 133-145. — H. U. v. Balthasar, op. cit. — A. Lieske, Zur Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa : Schol 14 (1939) 485-514; *idem*, Die Theologie der Christusmystik Gregors von Nyssa (MBTh 22). Münster, 1943 (= ZkTh 70, 1948, 49-93, 129-168, 315-340). — J. Trinick, St. Gregory of Nyssa and the Rise of Christian Mysticism. Shorne (Kent), 1950. — J. Daniélou, Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse. 2e éd. Paris, 1954. — W. Völker, Die Mystik Gregors von Nyssa in ihren geschichtlichen Zusammenhängen : ThZ 9 (1953) 338-354; *idem*, Gregor von Nyssa als Mystiker. Wiesbaden, 1955. — St. Gregory of Nyssa and St. Augustine on the Symbolism of the Cross : Late Classical and Medieval Studies in Honor of A. M. Friend, éd. par K. Weitzmann. Princeton, 1955, 88-95. — H. Langerbeck, Zur Interpretation Gregors von Nyssa : ThLZ 82 (1957) 82-90 (sur le livre de Völker). — H. Crouzel, Grégoire de Nysse est-il le fondateur de la théologie mystique ? : RAM 33 (1957) 189-202. — R. Leys, La théologie spirituelle de Grégoire de Nysse : SP II (TU 64). Berlin, 1957, 495-511. — W. Jaeger, Die asketisch-mystische Theologie des Gregor von Nyssa : Humanistische Reden und Vorträge. Berlin, 1960, 266-285. — J. Daniélou et H. Musurillo, From Glory to Glory : Texts from Gregory of Nyssa's Mystical Writings. New York, 1961.

1. *L'image de Dieu dans l'homme.*

La doctrine de l'image de Dieu dans l'homme est une des idées fondamentales de Grégoire et forme la base de son enseignement, non seulement sur l'intuition de Dieu, mais encore sur l'ascension mystique de l'homme. Celui-ci, couronnement de l'œuvre créatrice, est un microcosme qui révèle le même ordre et la même harmonie qui apparaissent dans le macrocosme, dans l'univers :

> Si l'univers entier est une harmonie musicale dont l'artiste et l'auteur est Dieu, comme le dit l'Apôtre, l'homme est un petit univers, car il a été fait à l'imitation de celui qui organisa l'univers. Ce que la raison apprend du grand univers, elle le découvre selon toute évidence dans le petit, car la partie du tout a la même origine que le tout... Ainsi dans le microcosme, c'est-à-dire dans la nature humaine, on retrouve toute la musique que l'on aperçoit dans l'ensemble, correspondant au tout par rapport au partiel, puisque le tout est le produit du partiel (*In psalmos* I, c. 3; MG 44, 441 C).

Cette ancienne idée philosophique est cependant dépassée par la doctrine chrétienne, car l'homme est beaucoup plus qu'un pur microcosme et une imitation de l'univers matériel. Son excellence et sa grandeur reposent « non pas sur sa ressemblance avec l'univers créé, mais sur le fait qu'il a été créé à l'image de la nature du créateur » (*De hom. opif.*, c. 16; MG 44, 180 A). C'est principalement par son âme que l'homme est l'image fidèle de son auteur, et plus précisément parce que celle-ci est dotée de la raison, de la volonté libre et de la grâce surnaturelle. Pour Grégoire, le mot « image » sert ici à exprimer la possession entière par l'homme des dons divins, autrement dit, son état originel de perfection. Tandis que Clément et Origène voyaient l'image de Dieu dans la partie rationnelle de l'homme, et Irénée dans la volonté libre, Grégoire la reconnaît non seulement dans le νοῦς et l'αὐτεξούσιον, mais aussi dans la vertu, l'ἀρετή. Il n'adopte pas la distinction alexan-

drine entre l'εἴκων et l'ὁμοίωσις, qui voit dans cette dernière les efforts moraux de l'homme sur la base de l'εἴκων, mais il en fait des synonymes, servant à exprimer « la pureté, l'affranchissement de la passion, la sainteté, le rejet de tout mal, et tous attributs de même espèce, qui aident à former chez l'homme la ressemblance de Dieu » (*De opif. hom.*, 5, 1). Par cette ressemblance, l'homme « n'est pas quelque merveille du monde d'intérêt secondaire, mais une réalité qui dépasse sans doute en grandeur tout ce que nous connaissons, puisque seule, parmi les êtres, l'humanité est semblable à Dieu » (*De opif. hom.*, MG 44, 128 A).

Etudes : J. Gross, La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Paris, 1938, 219-238. — J. T. Muckle, The Doctrine of Gregory of Nyssa on Man as the Image of God : MS 7 (1945) 55-84. — R. Leys, L'image de Dieu chez saint Grégoire de Nysse. Paris, 1951. — H. Merki, Ὁμοίωσις θεῷ. Von der platonischen Angleichung an Gott zur Gottähnlichkeit bei Gregor von Nyssa (Paradosis 7). Fribourg, 1952; *idem*, Ebenbildlichkeit : RACh 4 (1958) 467-479. — G. B. Ladner, The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa : DOP 12 (1958) 58-94. Pour les autres études sur l'anthropologie de Grégoire, voir p. 377. — R. Gillet, L'homme divinisateur cosmique dans la pensée de saint Grégoire de Nysse : SP VI (TU 81). Berlin, 1962.

2. *L'intuition de Dieu.*

Par cette image, l'homme s'apparente à Dieu et devient capable de le connaître. Grégoire adopte le célèbre axiome des anciens : « Le semblable est connu par le semblable », quand il souligne que la ressemblance de l'âme avec Dieu est la *conditio sine qua non* de notre connaissance de la nature divine. Ce principe, qui joua un grand rôle dans l'histoire de la philosophie grecque, fut introduit par Pythagore, formulé de façon précise par Empédocle, et représentait un lieu commun au temps de Platon. Il prit un relief particulier dans le mysticisme néo-platonicien, pour résumer l'idée que le divin ne peut être connu que par le divin. Grégoire répète la formule platonicienne, d'après laquelle l'œil peut contempler les rayons de la lumière parce que celle-ci fait partie de sa nature, et l'homme de même peut voir Dieu parce qu'il y a en lui un élément divin :

L'œil jouit des rayons de la lumière en vertu de la

lumière qu'il possède en lui-même par nature, pour qu'il puisse se saisir de ce qui lui est apparenté... La même nécessité requiert, en ce qui concerne la participation divine, qu'il y ait dans la nature destinée à jouir de Dieu, quelque chose d'apparenté à celui auquel il faut participer (*De infant.*, MG 46, 113 D, 176 A).

L'image divine en l'homme permet donc à l'homme d'atteindre la vision mystique de Dieu, et compense les déficiences de la raison humaine ainsi que la limitation de notre connaissance rationnelle de Dieu, comme Grégoire l'explique dans son sixième *Sermon sur les Béatitudes* :

La nature divine, en ce qu'elle est par elle-même selon son essence, surpasse toute saisie de la pensée, car elle est inaccessible et inabordable à la pénétration de l'intelligence, et le pouvoir de saisir l'inconcevable n'est absolument pas à la portée de l'homme, car le moyen d'accéder à l'impossible n'a pas encore été imaginé. C'est pourquoi le grand Apôtre appelle ses voies impénétrables, voulant exprimer par cette parole l'inaccessibilité du chemin qui mènerait à la connaissance de l'essence divine. Aucun de ceux qui ont joui de la vie n'a révélé autre chose à notre intelligence qu'un vestige de compréhension de ce qui dépasse l'intelligence. Tel étant selon sa nature celui qui transcende toute nature, c'est par un autre procédé que l'on pourra voir et saisir l'invisible et l'indescriptible, et les modes d'une telle perception sont nombreux. Il est possible, en effet, à travers la sagesse qui apparaît dans le tout, de voir de façon conjecturale celui qui fit toutes choses en sagesse. De même, au sujet des œuvres humaines, on peut voir d'une certaine manière par la pensée l'auteur de l'ouvrage qui se trouve devant soi, car il a imprimé dans son travail la marque de son art. On ne voit pas, certes, la nature de celui qui a travaillé, mais seulement le talent artistique déployé par l'ouvrier dans son ouvrage. Par conséquent, lorsque nous contemplons l'ordre de la création, nous nous formons une idée, non pas de l'essence, mais de la sagesse de celui qui fit toutes

choses avec sagesse. Et si nous considérons la cause de notre propre vie, nous observons que celle-ci ne s'est pas mise à la création de l'homme sous la pression de la nécessité mais à la suite d'un libre choix : nous pouvons donc dire que Dieu s'est laissé voir de cette façon et que nous sommes arrivés ainsi à la connaissance, non de son essence, mais de sa bonté. Il en va de même pour toutes les autres choses qui sollicitent notre esprit dans le sens du meilleur et du plus élevé, et nous pouvons ainsi parler d'une science de Dieu, puisque chacune des pensées élevées met Dieu à la portée de notre regard. En effet, la puissance, la pureté, la constance, le non-mélange avec son contraire, et toutes choses semblables, représentent dans nos âmes l'idée de quelque chose de divin et de transcendant.

Mais la connaissance de la béatitude ne regarde pas seulement le pouvoir de connaître par analogie l'opérateur à partir de l'opération, car alors il se pourrait que les sages eux-mêmes de ce monde arrivent à connaître eux aussi la sagesse et la puissance transcendantes à travers l'harmonie de l'univers. Mais la grandeur de cette béatitude me paraît suggérer autre chose à ceux qui sont capables d'obtenir la vue de l'objet désiré : l'idée de poursuivre le chemin...

Celui qui a purifié son propre cœur de tout objet créé et de toute affection déréglée, aperçoit dans sa propre beauté l'image de la nature divine, et il me semble que, dans le peu de mots qu'il a dits, le Logos exprime ce conseil : Hommes en qui existe le désir de contempler le vrai Bien, lorsque vous entendez dire que la divine majesté est élevée au-dessus des cieux et que sa gloire est indéchiffrable, que sa beauté est ineffable et sa nature infinie, ne désespérez pas pour autant de parvenir à contempler l'objet de vos désirs. La mesure dont vous pouvez connaître Dieu est en vous-mêmes. Celui qui vous a créés tels que vous êtes a doté votre nature en même temps de cette excellente qualité, car Dieu a imprimé dans votre constitution les ressemblances des qualités de sa propre nature, comme on imprime sur la cire la forme d'une gravure. Mais le mal qui s'est répandu sur l'empreinte divine

a rendu inutilisable pour vous la qualité qui demeure cachée sous d'indignes revêtements. Si donc vous effacez par le zèle de votre conduite la saleté qui s'est répandue sur votre cœur, la beauté créée à l'image de Dieu brillera de nouveau en vous...

La divinité est pureté, affranchissement des passions et éloignement de tout mal : si toutes ces choses sont en vous, Dieu est réellement en vous. Si votre pensée est libre de tout mal, affranchie de la passion, nette de toute souillure, vous êtes bienheureux, parce que vous voyez clair, parce que ce qui est invisible à ceux qui ne sont pas purifiés, vous le percevez, étant vous-mêmes purifiés, et, une fois retirée des yeux de votre âme l'obscurité charnelle, dans l'air pur de votre cœur, vous verrez clairement la vision bienheureuse (MG 44, 1263 B).

Ce passage prouve que Grégoire place dans la vision mystique de Dieu qui se produit à l'intérieur de l'âme, le plus haut degré possible de la connaissance de la beauté suprême et l'anticipation de la vision béatifique. Il l'appelle ailleurs une « divine et sobre ébriété (θεία τε καὶ νηφάλιος μέθη) par laquelle l'homme sort de lui-même » (*In Cant. cant. hom.*, 10 ; MG 44, 992). Une grâce aussi extraordinaire n'est accordée, bien sûr, qu'à ceux qui se sont préparés au retour à l'image originelle de Dieu dans l'homme par une *katharsis*, par une purification et une lutte sans relâche contre le péché, et ceux-là doivent continuer la lutte contre les passions et les obstacles du monde jusqu'à leur accession à l'état d'*apatheia*.

Etudes : G. HORN, L'amour divin. Note sur le mot « Eros » dans saint Grégoire de Nysse : RAM 6 (1925) 378-389; *idem*, Le « miroir », la « nuée », deux manières de voir Dieu d'après saint Grégoire de Nysse : RAM 8 (1927) 113-131. — H. LEWY, Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik (Beihefte zur ZNW 9). Giessen, 1929, 132-136. — A. A. WEISWURM, The Nature of Human Knowledge according to St. Gregory of Nyssa. Diss. Washington, 1952. — J. P. CAVARNOS, Gregory of Nyssa on the Nature of the Soul : The Greek Orthodox Theological Review 1 (1955) 135-150. — C. NICOSIA, Platonismo e pessimismo nel pensiero di Gregorio di Nisa : MSLC 6 (1956) 23-35 (purification de l'âme).

3. *L'ascension mystique.*

C'est alors seulement que peut commencer l'ascension mystique : « La voie qui ramène au ciel la nature humaine n'est autre que l'éloignement des maux de ce monde par la fuite ; d'autre part, l'intention de fuir les maux me semble précisément produire la ressemblance avec Dieu. Devenir semblable à Dieu signifie devenir juste, saint et bon, etc. Si quelqu'un, autant qu'il est en lui, présente manifestement en lui-même les marques de ces vertus, il passera automatiquement et sans effort de cette vie terrestre à la vie du ciel, car la distance entre le divin et l'humain n'est pas affaire de lieu exigeant un procédé mécanique pour transporter cette chair terrestre si lourde jusqu'à la vie intelligible incorporelle. Non, si la vertu se trouve réellement isolée du mal, elle se tient uniquement à l'intérieur du libre choix de l'homme, pour être là où son désir le porte. Ainsi, puisque le choix du bien n'est suivi d'aucune peine, — car la possession de l'objet du choix suit l'acte du choix, — vous êtes en droit de vous trouver dans le ciel immédiatement, car vous avez saisi Dieu avec votre esprit. Si donc, d'après l'Ecclésiaste (5, 1), « Dieu est dans le ciel », et si, d'après le prophète (Ps. 72, 28) vous « adhérez à Dieu », il suit nécessairement que vous devez être là où Dieu se trouve, du moment que vous lui êtes unis. Puisqu'il vous a commandé en priant d'appeler Dieu Père, il vous dit de ne faire rien moins que de devenir semblables à votre Père céleste, par une vie digne de Dieu, comme il nous l'ordonne plus clairement ailleurs en disant : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (Matth., 5, 48) (*De Orat. dom.*, 2).

Etudes : H. Rahner, Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen : ZkTh 59 (1935) 373-376. — Grégoire interprète la vie de Moïse dans les termes de l'ascension mystique de l'âme à l'union avec Dieu. Cf. J. Daniélou, Grégoire de Nysse. La vie de Moïse (SCH 1). Paris, 2e éd., 1955, 9-46; *idem*, Mystique de la Ténèbre chez Grégoire de Nysse : DSp 2 (1953), 1872-1885 ; *idem*, Moïse exemple et figure chez Grégoire de Nysse : Cahiers Sion. (1955) 386-400. — J. Daniélou, La colombe et la ténèbre dans la mystique byzantine ancienne : Eranos-Jahrbuch 23 (1954) 389-418.

AMPHILOQUE D'ICONIUM

Amphiloque d'Iconium nous est bien connu par les lettres des trois Pères cappadociens qui furent ses amis intimes. Basile lui dédia son traité *De spiritu Sancto* et Grégoire de Nazianze était probablement son cousin. Né à Diocésarée en Cappadoce, entre 340 et 345, il suivit les cours de Libanius à Antioche et se fit avocat à Constantinople vers 364, mais, six ans plus tard, il se retira de la vie publique et revint à son pays natal. Son désir de vie érémitique demeura insatisfait, car il fut, en 374, à la requête de Basile, consacré évêque d'Iconium et premier métropolitain de la nouvelle province de Lycaonie. Amphiloque paraît n'avoir accepté qu'à regret sa nouvelle position, car, dans une lettre qu'il lui adresse, Basile écrit :

> Béni soit Dieu, qui choisit dans chaque génération ceux qui lui sont agréables, qui révèle ses vases d'élection, et qui les emploie au service des saints. C'est lui qui aujourd'hui vous a retenu dans les mailles infranchissables de sa grâce, alors que, comme vous l'avouez vous-même, vous tentiez d'échapper, non pas à nous, mais à l'appel venu par notre intermédiaire. C'est lui qui vous a conduit au milieu de la Pisidie, afin que vous puissiez faire les hommes prisonniers pour le Seigneur, et ramener ceux qui étaient déjà captifs du démon, des abîmes à la lumière, selon sa volonté (*Ep.* 161).

Le choix de Basile s'avéra excellent, et Amphiloque gouverna très bien son diocèse, rétablissant partout l'ordre et la discipline. Personnalité éminente dans les controverses de son temps, il défendit la doctrine chrétienne dans ses discours et dans ses écrits contre les ariens, les messaliens et les encratites. Il participa au concile œcuménique de Constantinople en 381, dont il compte parmi les membres les plus distingués, et fut loué pour son orthodoxie dans le décret de l'empereur Théodose du 30 juillet 381 (*Cod. Theod.*, 16, 1, 3). En 390, il présida à Sidé sur le golfe d'Adalie un synode qui condamna

la secte ascétique des messaliens (cf. plus haut, p. 240), des euchites ou adelphiens, comme hérétique (voir les actes dans Photius, *Bibl. cod.*, 52). On le trouve une dernière fois en 394, membre du synode de Constantinople qui détermina la succession épiscopale dans le diocèse de Bostra. L'année de sa mort reste inconnue.

Etudes : J. B. LIGHTFOOT, Amphilochius : DCB 1 (1877) 103-107. — G. BAREILLE, Amphilochius : DTC 1 (1902) 1121-1123. — A. TONNA-BARTHET, Amphiloque : DHG 2 (1914) 1346-1348. — G. BARDY, Amphiloque : DSp 1 (1937) 544. — K. HOLL, Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern. Tübingen, 1904, 5-42. — G. FICKER, Amphilochiana I. Leipzig, 1906. — Pour les relations d'Amphiloque avec Grégoire de Nazianze, voir l'étude de BONES citée plus haut, p. 343 et H. M. WERHAHN, BZ 47 (1954) 424-418. La *Vita S. Amphilochii* (MG 39, 13-26), et la *Vita* de Syméon Métaphrastes (MG 116, 955-970) n'ont aucune valeur historique. — I. ORTIZ DE URBINA, Mariologia Amphilochii Iconiensis : OCP 23 (1957) 186-191. — C. G. BONIS, The Problem Concerning Faith and Knowledge as Expounded in the Letters of St. Basil the Great to Amphilochius of Iconium : The Greek Orthodox Theological Review 5 (1959) 27-44.

SES ÉCRITS

Bien qu'Amphiloque soit reconnu comme une autorité patristique dès le Ve siècle, et que les conciles œcuméniques depuis Éphèse le citent comme tel, ses écrits ne paraissent pas avoir obtenu la même faveur que ceux de ses amis, les trois grands Cappadociens, et la plupart ont disparu. Nous connaissons quelques titres par les citations contenues dans les actes conciliaires et chez les auteurs plus récents.

Editions : MG 39, 9-130 (incomplète). Pour compléments, voir : K. HOLL, op. cit. 43, etc. ; F. DIEKAMP, ThR 3 (1904) 332, et spécialement, G. FICKER, op. cit. 3, etc.

1. *Lettre synodale.*

Parmi les rares écrits que nous possédions de lui à l'état complet, figure la lettre qu'il composa de la part d'un synode d'Iconium en 376, à l'intention des évêques d'un autre diocèse, apparemment la Lycie. Il y défend la divinité et la consubstantialité du Saint-Esprit contre les pneumatomaques suivant les principes développés par Basile l'année précédente dans son traité *Sur le Saint-Esprit* (cf. plus haut, p. 304).

Editions : MG 39, 93-98. — MANSI, SS. Conc. Coll. 3, 505-508.

2. *Contre les apotactites et les gémellites.*

Ce traité polémique n'est conservé que dans une version copte, publiée par G. Ficker à partir d'un manuscrit du XIIIe siècle appartenant à l'Escurial (*Scorial.*, t. I, 17). L'introduction et la conclusion, ainsi que le titre et le nom de l'auteur sont perdus, mais Ficker a pu cependant démontrer, par l'analyse critique de son contenu, qu'Amphiloque le composa probablement entre 373 et 381. Celui-ci y combat les extrémistes qui, pour des raisons ascétiques, rejetaient le mariage, le vin et la participation au corps et au sang du Seigneur. Les gémellites désapprouvaient même la possession des animaux domestiques et le port de vêtements de laine. L'auteur fait remonter l'origine de ces sectes jusqu'à Simon le Magicien, qu'il qualifie d'instrument de Satan. Leur fondateur, Gemellus, fut disciple de Simon à Rome, et c'est lui qui répandit cette hérésie en Asie Mineure. Le traité appartient à la grande campagne que mena Amphiloque contre ces cultes puritains et extatiques de l'Orient.

Edition : G. FICKER, op. cit. 1, 23-77.
Etudes : J. SICKENBERGER, BZ 16 (1907) 303-312. — R. REITZENSTEIN, Historia monachorum und Historia Lausiaca. Göttingen, 1916, 205, etc.

3. *Epistula iambica ad Seleucum.*

Cosmas Indicopleustes (*Top. Christ.*, 7, 265) fait d'Amphiloque l'auteur des *Iambiques à Séleucus*, qui comprennent 333 trimètres et nous sont parvenus dans les œuvres de Grégoire de Nazianze, son cousin. Cette œuvre appartient certainement à Amphiloque et représente, autant que nous le sachions, son unique composition en vers. Elle instruit Séleucus dans la vie d'étude et de vertu. L'auteur lui conseille de s'ap-

pliquer aux Écritures plus qu'à tout autre écrit, et ajoute à cette occasion une liste complète des livres de la Bible, dans les vers 251-319, qui présente une très grande importance pour l'histoire du canon (EP 1078).

Editions : MG 37, 1577-1600. Nouvelles éditions du canon : T. ZAHN, Geschichte des neutestamentlichen Kanons 2. Leipzig, 1890, 212, etc. — M. J. LAGRANGE, Histoire ancienne du Canon du Nouveau Testament. Paris, 1933, 118-120.

Etude : K. BONES, Περὶ τῆς μητρὸς τῆς ἁγίας Ὀλυμπιάδος Studi Biz. e Neoell. 8 (1953) 3-10 (Les *Iambiques* pas composés avant 396).

4. *Homélies.*

Dans ses huit homélies conservées sur divers textes bibliques, il déploie ses talents rhétoriques et son art des jeux de mots. Il aime aussi engager des dialogues entre les personnages de l'Écriture. Une de ces homélies, *In natalitia Christi,* se rapporte à la célébration de la Nativité le 25 décembre. Une autre, *In occursum Domini,* compte parmi les plus anciens témoins de la fête de la Purification le 2 février. Notons trois autres titres : *In Lazarum Quatriduanum, In mulierem peccatricem* et *In diem sabbati sancti.* Son homélie *In mesopentecosten,* publiée par Matthaei en 1776 (MG 39, 119-130), est une des plus anciennes références à la fête de mi-Pentecôte, qui divisait en deux parties égales le temps pascal. Une septième homélie, publiée pour la première fois par K. Holl, *In illud : Pater si possibile est, transeat a me calix iste* (Matth., 26, 39), prononcée pour la fête de saint Étienne, le 26 décembre, est citée par Théodoret de Cyr, le pape Gélase et Facundus d'Hermiane, qui attestent tous les trois l'autorité d'Amphiloque. Elle voit dans le tremblement et la crainte du Seigneur un moyen d'attirer Satan, qui n'aurait pas sans cela osé approcher le Fils de Dieu. Elle est supposée répondre aux objections contre la divinité du Christ, qu'Arius et Eunome tiraient de ce texte. Ficker publia en 1906 un long fragment copte de son homélie sur le sacrifice d'Isaac, et C. Moss en 1930 la version syriaque d'une homélie sur Jean, 14, 28.

Editions : MG 39, 35-94, 119-130. — K. HOLL, op. cit. 91-102 (sur Matth. 26, 39). — G. FICKER, op. cit. 1, 281-306 (traduction allemande du fragment copte par A. Jacoby). — C. MOSS, S. Amphilochius of Iconium on John 14, 28 « The Father who sent me is greater than I » : Mus 43 (1930) 317-364 (texte syriaque, traduction anglaise, fragments grecs, latins et syriaques). — Nouveaux fragments dans : J. LEBON, Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Orationis tertiae pars posterior (CSCO 102). Louvain, 1933, 143, etc. — K. V. ZETTERSTÉEN, Eine Homilie des Amphilochius von Iconium über Basilius von Caesarea : Festschrift E. Sachau. Berlin, 1915, 223-247, a édité à partir du Codex Sachau 321 de la Bibliothèque de Berlin et du Cod. add. 12174 du British Museum, le texte syriaque d'une homélie sur saint Basile le Grand, qui semble apocryphe. Pour une traduction allemande de cette homélie, voir : K. V. ZETTERSTÉEN, Eine Homilie des Amphilochius von Iconium über Basilius von Caesarea : OC (1934) 67-98.

Etudes : K. HOLL, op. cit. 58-83, fut le premier à prouver que les cinq sermons (MG 39, 35-94) sont authentiques. — F. CAVALLERA, Amphilochiana : RSR 3 (1912) 68-74, a reconstitué l'homélie *Pater me maior est* à partir du Cod. Paris. gr. 1234. — B. MARX, Procliana. Münster, 1940, 50, 60; *idem,* Der homiletische Nachlass des Basileios von Seleukeia : OCP 7 (1941) 355 n. 1 (pense que le sermon de Vendredi Saint qui figure parmi les *Spuria Chrysostomi,* MG 50, 811, etc., appartient à Amphiloque). — M. RICHARD, Le fragment XXII d'Amphiloque d'Iconium : Mélanges E. Podechard. Lyon, 1945, 199-210 (prouve que ce fragment sur l'Incarnation n'est pas authentique). — J. RIVIÈRE, Contribution au dossier des « Cur Deus homo » populaires. Une homélie de saint Amphiloque d'Iconium : BLE (1945) 129-138.

ÉCRITS PERDUS

Saint Jérôme écrit, *De vir. ill.,* 133 : « Amphiloque, évêque d'Iconium, me lut récemment un livre *Sur le Saint-Esprit,* où il démontre que celui-ci est Dieu, qu'il doit être adoré, et qu'il est tout-puissant ». Ce fait eut lieu à l'occasion du second concile œcuménique de Constantinople en 381. Il ne reste rien de ce traité.

Les titres et fragments d'autres écrits disparus nous sont connus par les citations contenues dans les actes conciliaires et chez les auteurs postérieurs. Presque tous paraissent avoir été des sermons ou des discours, et traitent des passages scripturaires opposés par les ariens aux nicéens, par exemple Proverbes, 8, 22 ; Marc, 13, 32 ; Jean, 5, 19 ; 14, 28 ; 16, 14 et 20, 17. Un de ces écrits, le *Discours sur le Fils* (Λόγος περὶ υἱοῦ), fut peut-être un traité comme celui que mentionne Jérôme *Sur*

le Saint-Esprit. S'il ne reste que très peu de choses de l'œuvre d'Amphiloque, il est certain néanmoins que celui-ci était profondément engagé dans la controverse arienne, et prenait un très grand intérêt à la théologie de la Trinité.

La même impression se dégage des extraits conservés de deux titres de ses lettres, l'une adressée à Séleucus, auquel il dédia son poème iambique, l'autre à Pancharius, diacre de Sidé, qui répondent toutes les deux à des questions sur la Trinité et la personnalité du Christ.

Etudes : L. SALTET, La théologie d'Amphiloque : BLE (1905) 121-127, a tenté en vain de prouver que l'*Epistula ad Seleucum*, MG 39, 111-114, est une falsification apparue après le concile de Chalcédoine. — F. CAVALLERA, Les fragments de saint Amphiloque dans l'Hodegos et le tome dogmatique d'Anastase le Sinaïte : RHE 8 (1907) 473-497, donne des raisons convaincantes d'admettre son authenticité. — Le *Florilegium Edessenum* contient un fragment *De recta fide* qui représente peut-être un extrait du *De Spiritu Sancto* perdu, que mentionne Jérôme : I. RUCKER, Florilegium Edessenum anonymum (SAM Phil.-hist. Abt. Jahrgang, 1933, Heft 5). Munich, 1933, 87-92.

ASTÉRIUS D'AMASÉE

Astérius, un autre Père cappadocien, fut métropolite d'Amasée dans le Pont, et contemporain d'Amphiloque et de ses trois grands compatriotes. On sait peu de chose de sa vie. Comme Amphiloque, il fut avocat avant de devenir évêque entre 380 et 390. Les seize homélies et panégyriques des martyrs qui existent encore prouvent sa formation rhétorique et sa connaissance des auteurs classiques. L'une d'elles, *Adversus kalendarum festum* (*Oratio*, 4), condamne les coutumes et les abus païens de cette fête et réfute tout ce que le discours de Libanius avait dit en sa faveur. Astérius la donna le 1er janvier 400. L'oraison 11, *Sur le martyre de sainte Euphémie*, est importante pour l'histoire de l'art, car Astérius y décrit une peinture représentant le martyre de cette sainte, et la compare aux œuvres d'Eupranor et de Timomaque. Le second concile de Nicée en 787 la cite complètement à deux reprises comme une preuve précieuse de la vénération des saintes peintures.

Photius (*Bibl. cod.*, 271) donne des citations de dix autres sermons qui sont perdus, excepté les deux que M. Bauer a trouvés dans les manuscrits du mont Athos, et dont A. Bretz fit la première édition. Un certain nombre d'homélies faussement attribuées à Astérius d'Amasée appartiennent en réalité à son homonyme, Astérius le Sophiste (cf. plus haut, p. 282). Dans les sermons qu'il a lus, Photius trouva la preuve qu'Astérius vécut jusqu'à un âge avancé (*Quaest. Amphiloch.*, 312 ; MG 101, 1161 ou 40, 477).

Editions : MG 40, 155-480. Parmi ces homélies, seules quatorze sont authentiques : MG 40, 163-390. Deux autres ont été éditées par A. BRETZ, Studien und Texte zu Asterios von Amaseia (TU 40, 1). Leipzig, 1914, 107-121. Les extraits de Photius se trouvent dans MG 104, 201-224. — Pour la citation de l'homélie sur sainte Euphémie dans les Actes du second concile de Nicée (787), voir : MANSI, SS. Conc. Coll. 13, 16-17 et 308-309.

Traductions : Anglaise : H. ANDERSON et E. J. JOHNSON, Ancient sermons for modern times by Asterius, Bishop of Amasea. New York, 1904. — *Allemandes :* J. G. V. ENGELHARDT, Die Homilien des Asterius von Amasea (3 Progr.). Erlangen, 1830, 1832, 1833 (neuf homélies). — L. KOCH, Asterius, Bischof von Amasea : Zeitschrift für histor. Theologie 41 (1871) 77-107 (traduction de l'homélie 5 sur Matth. 19, 3). — J. STRZYGOWSKI, Orient oder Rom. Leipzig, 1901, 118, etc. (traduction de l'homélie 11 *Sur le Martyre de sainte Euphémie*, par B. Keil). — *Française :* DE BELLEGARDE, Sermons de saint Basile le Grand avec les sermons de saint Astère, évêque d'Amasée. Paris, 1801.

Etudes : M. BAUER, Asterios Bischof von Amaseia. Sein Leben und seine Werke. Diss. Würzburg, 1911. — M. SCHMID, Beiträge zur Lebensgeschichte des Asterios von Amasea und zur philologischen Würdigung seiner Schriften (Diss. Munich). Borna-Leipzig, 1911. — A. BRETZ, op. cit. — D. FECIORU, Asterius, Bishop of Amasea. His Life and His Works (en roumain) : Biserica ort. rum. 55 (1937) 624-694. — N. VORNICESCU, Combatarea nedreptatilor sociale in cuvintarile Episcopului Asterie al Amasiei : Studii teologice 10 (1958) 454-462 (Le combat contre l'injustice sociale dans les sermons de l'évêque Astérius d'Amasée).

CHAPITRE IV

LES ÉCRIVAINS D'ANTIOCHE ET DE SYRIE

Arius reçut sa formation théologique à l'école d'Antioche. Il appartient à la première génération d'étudiants que produisit le fondateur de cette école, Lucien. Nous ne nous étonnerons donc pas que le prêtre dont la doctrine provoqua la grande controverse arienne ait pu recruter de nombreux partisans parmi ses anciens condisciples. Antioche devait être le premier siège épiscopal occupé par un arien. Après la déposition d'Eustathe en 326, elle resta entre les mains des ariens jusqu'en 360, et on ne peut douter que beaucoup d'évêques de ce patriarcat aient appartenu aux différents partis ariens. Il serait cependant injuste d'en conclure que l'enseignement de l'école d'Antioche devait inévitablement aboutir à l'arianisme, car les plus grands écrivains de cette province ecclésiastique, Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste, Jean Chrysostome et Théodoret de Cyr, qui défendirent la foi de Nicée contre les ariens, sont aussi les principaux représentants de cette école. La période que nous abordons voit ce grand centre atteindre son apogée, pendant que la Palestine produit le Père de l'histoire ecclésiastique avec Eusèbe de Césarée, et un grand pasteur d'âmes avec Cyrille de Jérusalem.

EUSTATHE D'ANTIOCHE

Eustathe, qui compte parmi les principaux représentants de la foi orthodoxe au concile de Nicée en 325, naquit à Sidé en Pamphylie, fut d'abord évêque de Bérée en Syrie, puis appelé en 323 ou 324 au siège de la capitale syrienne. D'après Théodoret (*Hist. eccl.*, I, 7), il fut le premier à prendre la parole au concile de Nicée, et eut l'honneur, lorsque l'empereur Constantin fit son entrée dans l'assemblée des évêques,

de le saluer d'un discours de bienvenue, où « il louait la diligente attention que celui-ci avait montrée dans le règlement des affaires ecclésiastiques » (cf. plus loin, p. 484). Le même empereur l'exila en 330 à Trajanopolis dans la Thrace, lorsqu'un synode arien d'Antioche l'eut déposé en 326. Il dut mourir avant 337, l'année où Constance rappela les évêques exilés.

Etudes : E. Venables, Eustathius : DCB 2 (1880) 381-383. — S. Salaville, Eustathe d'Antioche : DTC 5 (1913) 1554-1565; *idem*, Eustathiens : DTC 5 (1913) 1574-1576. — E. Peterson, EC 5 (1950) 860, *etc.* — F. Cavallera, Le schisme d'Antioche. Paris, 1905, 37, *etc.* (déposition, date et raisons). — P. Krause, Eustathius von Antiochien. Diss. Breslau, 1921 (typ.). — E. A. Burn, Saint Eustathius of Antioch. London, 1926. — E. Schwartz, Zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts : ZNW 34 (1935) 129-213 (schisme d'Antioche). — H. Chadwick, The Fall of Eustathius of Antioch : JThSt 49 (1948) 27-35, *regarde* 326 comme l'année de la déposition. — W. Schneemelcher, Zur Chronologie des arianischen Streites : ThLZ 79 (1954) 398, partage cette opinion. — M. Richard, MSR 8 (1951) 113, propose 331 comme l'année de sa chute. — Pour la question de savoir si Eustathe a prononcé le discours de bienvenue et fut le président du concile de Nicée, voir : V. C. De Clercq, Ossius of Cordova. Washington, 1954. 235, *etc.*

1. SES ÉCRITS

Saint Jérôme (*De vir. ill.*, 85) parle de nombreux traités d'Eustathe contre la doctrine des ariens, et mentionne spécialement le *De anima*, le *De engastrimytho adversum Origenem*, et une quantité innombrable de lettres dont il ne peut rendre compte en détail (*Ep.* 70, 4; 73, 2). Sozomène (*Hist. eccl.*, 2, 19) écrit qu'Eustathe « fut admiré à juste titre pour la qualité de son éloquence, comme le prouvent ses œuvres transmises, qui sont très appréciées pour leur vocabulaire, l'agrément de l'expression, la modération des sentiments, l'élégance et la grâce de la narration ». Malgré cela, la plupart de ses écrits ont disparu, et son traité *Sur la sorcière d'Endor contre Origène* (I Rois, 28) est le seul qui nous soit parvenu à l'état complet. Eustathe y rejette non seulement l'interprétation que donnait Origène de ce passage particulier, mais l'ensemble de

son exégèse allégorique, qu'il accuse de retirer à l'Écriture son caractère historique. Il l'écrivit probablement avant le commencement de la controverse arienne.

Editions : MG 18, 613-674. Nouv. éd. crit. : E. Klostermann, Origenes, Eustathius und Gregor von Nyssa über die Hexe von Endor (KT 83). Bonn, 1912, 16-62.

Etudes : A. Brinkmann, Verbesserungsvorschläge zu Eustathius von Antiochien über die Hexe von Endor : RhM 74 (1925) 308-313 (améliorations par rapport à l'édition de Klostermann). — F. Scheidweiler, Zu der Schrift des Eustathius von Antiochien über die Hexe von Endor : RhM 96 (1953) 319-329 (text. crit.).

Fragments.

De ses autres écrits, nous ne possédons plus que des fragments, qui nous sont transmis surtout dans les florilèges dogmatiques. La plus importante de ses œuvres paraît avoir été son *Adversus Arianos*, qui comptait au moins huit livres, dont on trouve de courts fragments grecs chez Euloge d'Alexandrie, le compilateur de la *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, chez Jean Damascène, et latins chez Facundus d'Hermiane et le pape Gélase.

Son *De anima* semble avoir comporté deux parties. La première réfute les philosophes, surtout les platoniciens, et leurs opinions sur les rapports entre l'âme et le corps. La seconde attaque les ariens parce qu'ils enseignent que le Logos prit un corps humain, mais non une âme humaine. Les fragments qui existent encore défendent le caractère complet de l'humanité comme de la divinité du Christ, sans le moindre indice d'une tendance chez l'auteur vers une position devant conduire à la christologie nestorienne des futurs Antiochiens, comme on l'a avancé parfois.

D'importance christologique aussi sont les restes de ses traités exégétiques sur les psaumes, spécialement les ps. 15 et 92, et sur Proverbes 8, 22 : « Le Seigneur me créa au commencement de ses voies, avant ses œuvres. » Théodoret nous a conservé plusieurs courts passages de ce dernier dans son *Histoire Ecclésiastique*. Il semble qu'Eustathe le composa vers 325, après qu'Eusèbe de Nicomédie (cf. plus haut, p. 277) fut rentré d'exil.

Malheureusement, sa vaste correspondance a disparu elle aussi, excepté une lettre à l'évêque Alexandre d'Alexandrie (cf. plus haut, p. 38), qu'on a récemment reconstituée à partir des fragments de *catenae*. Elle paraît remonter au temps où Eustathe était encore évêque de Bérée, et réfute les melchisédechiens, qui mettaient au-dessus du Christ le prêtre-roi de Salem, et d'autres hérétiques qui identifiaient ce dernier avec le Saint-Esprit. Eustathe affirme que Melchisédech fut un homme comme nous, et interprète Genèse, 14. 18, etc., à la lumière de l'épître de saint Paul aux Hébreux.

Il reste plusieurs fragments syriaques de ses homélies. L'*Homilia christologica in Lazarum, Mariam et Martham*, éditée par F. Cavallera en 1905 n'est pas authentique, et il faut en dire autant du *Commentarius in Hexaemeron* que Leo Allatius publia en 1629, ainsi que de la *Liturgia S. Eustathii*, anaphore syriaque transmise dans un grand nombre de manuscrits.

Editions : MG 18, 675-704. Collection utile de fragments : F. CAVALLERA, S. Eustathii ep. Antioch. in Lazarum, Mariam et Martham homilia christologica. Paris, 1905. — Nouv. éd. crit. des fragments par M. SPANNEUT, Recherches sur les écrits d'Eustathe d'Antioche avec une édition nouvelle des fragments dogmatiques et exégétiques. Lille, 1948. Cf. M. RICHARD, Note sur une édition récente des écrits d'Eustathe d'Antioche : MSR 7 (1950) 305-310. — F. SCHEIDWEILER, Die Fragmente des Eustathius von Antiocheia : BZ 48 (1955) 73-85 (text. crit. et étude exégétique). — Fragments sur la Genèse : R. DEVREESSE, Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque : Eustathe d'Antioche : RBibl (1935) 189-191. — Nouveau fragment : J. LEBON, Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. Orationis tertiae pars posterior (CSCO 102). Louvain, 1933, 47. — Reconstitution critique de l'*Epistula* à Alexandre d'Alexandrie : B. ALTANER, Die Schrift Περὶ τοῦ Μελχισεδέκ des Eustathios von Antiocheia : BZ 40 (1940) 30-47.

Etudes : L. SALTET, Une prétendue homélie d'Eustathe : BLE (1906) 212-220 (*homilia christologica in Lazarum, Mariam et Martham*, apocryphe). — A. JÜLICHER, ThLZ 31 (1906) 683, etc., et F. DIEKAMP, ThR 5 (1906) 405, etc., ont la même opinion. — N. P. KUDRJAVZEV, Eustathios von Antiocheia : Bogosl. Vjestm. 1 (1910) 453-465; 2 (1911) 59-77, 426-439; 3 (1912) 66-78. — F. E. ROBINS, The Exaëmeral Literature. Diss. Chicago, 1912, 42, etc. — L. RADERMACHER, Eustathius von Antiochien, Platon und Sophocles : RhM 73 (1924) 449-455. — E. SCHWARTZ, Der sogenannte Sermo maior de fide des Athanasius (SAM Phil.-hist. Kl. 1924, 6). Munich, 1925 (regarde Eustathe comme l'auteur du *Sermo maior* et de l'*Expositio fidei*). Cf. J. LEBON, Le Sermo maior de fide pseudo-athanasien : Mus 38 (1925) 243-260; *idem*, Saint Athanase a-t-il employé l'expression Ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος ? : RHE 31 (1935) 309, 311, 317-318. Cf. plus haut, p. 60. — F. SCHEMMEL, Julian and Eustathius : PhW 46 (1926) 1262-1264 (pense que l'*Ep.* 72 de l'empereur Julien est adressée par Eustathe à Julien, et l'*Ep.* 39 par Julien à Eustathe). — F. ZOEPFL, Der Kommentar des Pseudo-Eustathius zum Hexaëmeron. Münster, 1927. — W. BROCKMEIER, De S. Eustathii episcopi Antiocheni dicendi ratione. Accedit index vocabulorum libri contra Origenem scripti omnium (Diss. Münster). Borna-Leipzig, 1932. — M. SPANNEUT, Hippolyte ou Eustathe ? : MSR 9 (1952) 215-220 : le fragment sur l'Évangile de saint Luc attribué à Hippolyte de Rome (MG 10, 700*d*-701*a*) appartient en réalité à Eustathe (cf. éd. Spanneut, p. 102, n. 23). — F. SCHEIDWEILER, Ein Glaubensbekenntnis des Eustathius von Antiochien? : ZNW 44 (1952-1953) 237-249 (Eustathe est probablement le véritable auteur de la formule de Credo pseudo-athanasiennne *Contra Theopaschitas* contenue dans le Codex Ambros. D. 51 (235) f. 221 *a*-222 *b* et publiée pour la première fois par H. G. OPITZ, Untersuchungen zur Ueberlieferung der Schriften des Athanasius. Berlin, 1935, 210-212).

II. SA CHRISTOLOGIE

Eustathe fut accusé d'être dans sa christologie le successeur de Paul de Samosate (cf. vol. II, p. 166) et le précurseur de Nestorius. Malgré leur rareté, qui rend très difficile une description complète de son enseignement, les fragments conservés de ses œuvres suffisent certainement à le justifier de cette charge. Dans sa lettre sur Melchisédech, il reconnaît clairement la *Communicatio idiomatum*, lorsqu'il écrit au sujet de saint Jean-Baptiste : « Johannes autem ipsum Verbum corpus factum, quod est principium imaginis et sigilli, manibus suis complexus deduxit in aquas » (fragm. 64), et au sujet des juifs dans son *Oratio coram ecclesia* : « Manifeste deprehensi sunt, qui Verbum occidissent et cruci affixissent » (fragm. 70). Il use sans réserve du titre *Theotokos* pour la Sainte Vierge (fragm. 68).

Eustathe fut le premier qui entreprit d'édifier une christologie du Logos-Homme contre la doctrine prédominante du Logos-Sarx. C'est dans sa réfutation de cette dernière théorie qu'il prend son importance dans l'histoire dogmatique. Il sentit le danger qui résidait dans cette formule. Il comprit

que les ariens pouvaient s'en servir pour montrer que le Christ assuma un corps humain seulement et non une âme avec celui-ci, et, partant de là, qu'ils pouvaient attribuer tous les changements au Logos lui-même, de manière à le dépouiller de sa divinité. C'est pourquoi il recourut à la formule du Logos-Homme, et opéra une distinction si nette entre les deux natures dans le Christ, qu'en certains passages (fragm. 37, 48, 24) il paraît avoir rétracté ses déclarations en faveur de la *Communicatio idiomatum*. C'est en insistant sur le caractère complet de l'humanité du Christ, afin de réfuter la christologie du Logos-Sarx, qu'il forgea des formules dangereuses comme *homo deifer*, ἄνθρωπος θεοφόρος, mais on ne peut le taxer d'adoptianisme ou de nestorianisme que si on isole indûment ces expressions du reste de son enseignement.

Etudes : H. BRUDERS, Die antiarianische Kampfesweise des Eustathius von Antiochien im Gegensatz zu der des hl. Athanasius : ZkTh 38 (1914) 631-633. — F. ZOEPFL, Die trinitarischen und christologischen Anschauungen des Bischofs Eustathius von Antiochien : ThQ 104 (1923) 170-201. — R. V. SELLERS, Eustathius of Antioch and his Place in the Early History of Christian Doctrine. Cambridge, 1928. — A. GRILLMEIER, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon : CGG I (1951) 124-130. — M. SPANNEUT, La position théologique d'Eustathe d'Antioche : JThSt N. S. 5 (1954) 220-224 (les idées trinitaires et christologiques d'Eustathe ne s'accordent pas avec la thèse de Loofs selon laquelle Eustathe serait un représentant typique de l'École d'Antioche); *idem*, La bible d'Eustathe d'Antioche. Thèse. Paris, 1956. Cf. MATHON, RSR 13 (1956) 97-102. — J. N. D. KELLY, Early Christian Doctrines. London, 1958, 281-284 (les ariens et Eustathe). — M. SPANNEUT, La Bible d'Eustathe d'Antioche. Contribution à l'histoire de la « version lucianique » : SP (TU 79). Berlin, 1961, 171-190.

AÈCE D'ANTIOCHE

Après le départ d'Eustathe en exil, Antioche devint un centre arien, et parmi les défenseurs de l'hérésie figure Aèce, originaire de la cité. Socrate (*Hist. eccl.*, 2, 35) écrit qu'il « n'eut pas pour maître un philosophe sceptique » et le donne pour « un homme de connaissances si superficielles et si peu au courant des Saintes Écritures, mais en même temps expert en chicane, ce que tout rustre peut faire, que jamais il

n'étudia avec zèle ces anciens auteurs qui furent les interprètes des oracles chrétiens ». Il fut ordonné diacre par Léonce, l'évêque arien d'Antioche (344-358), et consacré évêque en 362 (Philostorge, *Hist. eccl.*, 7, 6).

Il ne reste de ses œuvres qu'un court traité, conservé entièrement par Épiphane (*Haer.*, 76, 11), le *Syntagmation* (Συνταγμάτιον περὶ ἀγεννήτου θεοῦ καὶ γεννητοῦ), qui défend en quarante sept thèses le mot d'ordre des ariens, *anomoios*, contre les déformations de ses adversaires et se propose de montrer la différence essentielle existant d'après lui entre le Père inengendré et le Fils engendré. Épiphane ajoute qu'Aèce composa en tout trois cents thèses de ce genre. Socrate (*l. c.*) connaît des épîtres d'Aèce « à l'empereur Constance et à certaines autres personnes, où il faisait entrer de fatigantes discussions dans le but d'étaler ses sophismes ». Le compilateur de la *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi* nous a conservé (311-312, éd. Diekamp) cinq passages de sa lettre au tribun Mazon.

Etudes : G. BARDY, L'héritage littéraire d'Aétius : RHE 24 (1928) 809-827. — V. GRUMEL, Les textes monothélites d'Aétius : EO 28 (1929) 159-166. — A. KREUZ, LThK² 1 (1957) 165.

EUNOME DE CYZIQUE

Plus important qu'Aèce lui-même, son élève Eunome devint le défenseur littéraire et le chef du néo-arianisme. Nous ne savons rien de sa jeunesse, si ce n'est, par Grégoire de Nysse (*Contra Eunom.*, 1), que son père était fermier et « un excellent homme, sauf qu'il avait un tel fils ». Nous apprenons de la même source qu'il s'exerça à la sténographie pour en faire son gagne-pain, et Socrate (*Hist. eccl.*, 4, 7) nous dit qu'il devint secrétaire d'Aèce, « duquel il apprit sa façon sophistique de raisonner ». Eudoxe d'Antioche l'ordonna diacre et, en 360, devenu lui-même évêque de Constantinople, il l'éleva au siège de Cyzique. Dans cette situation, il « étonna ses auditeurs par son étalage extraordinaire d'art « dialectique » et fit une grande impression à Cyzique, mais, à la longue, le peuple, incapable de supporter davantage sa creuse et arrogante parade de langage, le chassa de la cité. Il se retira alors à Constantinople, et,

prenant demeure auprès d'Eudoxe, il fut considéré comme un évêque sans siège » (Socrate, *l. c.*). Après la mort d'Aèce, il devint le principal interprète de l'anoméisme, et ses partisans furent appelés eunomiens. Il se retira dans sa propriété de Chalcédoine (Philostorge, *Hist. eccl.*, 9, 4), prit part en 383 à un synode de Constantinople et fut peu après exilé par l'empereur Théodose. Il vécut jusqu'en 394 à Halmyris en Moésie, Césarée de Cappadoce et Dacora dans le voisinage.

Etudes : E. Venables, Eunomius : DCB 2 (1880) 286-290. — A. Jülicher, PWK 6 (1909) 1131-1132. — X. Le Bachelet, Eunomius : DTC 5 (1913) 1501-1514. — C. R. W. Klose, Geschichte und Lehre des Eunomius. Kiel, 1883. — M. Albertz, Zur Geschichte der jung-arianischen Kirchengemeinschaft : ThStKr 82 (1909) 205-278. — L. Parmentier, Eunomius tachygraphe : RPh (1909) 238-245 (Théodoret, *Hist. eccl.* 4, 18, 7).

SES ÉCRITS

Ses œuvres furent très nombreuses, et provoquèrent beaucoup de réfutations ; ainsi, Didyme l'Aveugle (cf. plus haut, p. 136), Basile le Grand (cf. plus haut, p. 303) et Grégoire de Nysse (cf. plus haut, p. 368), Sophronius, Apollinaire de Laodicée et Théodore de Mopsueste écrivirent contre lui. Leurs réfutations ont toutes péri, sauf celles des deux Cappadociens. Des édits impériaux s'étant succédé depuis Arcade en 398, quatre ans après la mort d'Eunome, qui ordonnèrent de brûler ses écrits et firent de leur possession un crime capital, il ne subsiste que très peu de chose de son énorme activité littéraire.

Etudes : M. Albertz, Untersuchungen über die Schriften des Eunomius. (Diss. Halle). Wittenberg, 1908. — F. Diekamp, Literargeschichtliches zur Eunomianischen Kontroverse : BZ 18 (1909) 1-13, 190-194. — W. Weinberger, Τὰ Ἐυνομίου γράμματα : WSt (1912) 74-75.

1. *Première Apologie* (Ἀπολογία).

Son œuvre la plus importante est son *Apologie,* qui nous est parvenue (MG 30, 835-868) et qui fut publiée en 361. C'est ce court traité qui incita saint Basile le Grand, Didyme

l'Aveugle et Apollinaire de Laodicée à écrire contre lui. Le livre trouva beaucoup de lecteurs et donne la preuve abondante des talents rhétoriques de son auteur. Sa philosophie est néo-platonicienne et aristotélicienne, avec un penchant vers le rationalisme et le nominalisme. La théologie est pour Eunome une « technologie » (Théodoret, *Haer. fab.*, 4, 3). Le seul vrai nom de Dieu est « inengendré », car le fait de n'être pas engendré constitue pour Eunome l'essence même de la divinité, et ce concept d' « inengendré » permet d'après lui de distinguer Dieu de tout autre être. Par conséquent, le Fils, qui est engendré, est d'une nature différente de celle de Dieu le Père (ἀνόμοιος) ; il est créé du néant. Eunome s'écarte cependant d'Arius en ce qu'il concède que le Christ fut adopté comme Fils de Dieu depuis le commencement, et non en récompense d'une vie de vertu.

Edition : MG 30, 835-868.

Traduction : Anglaise : W. Whiston, Eunomius's Apologetic against which Basil the Great wrote his Refutation : Primitive Christianity Revived I. London, 1711, 1-30.

Etudes : F. Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa I. Münster, 1896, 122, etc. — J. Chapman, On the Date of the Clementines : ZNW (1908) 21-34 (l'Apologie utilisée comme source). — J. De Ghellinck, Quelques appréciations de la dialectique d'Aristote dans les conflits trinitaires du IV[e] siècle : RHE 26 (1930) 5-42. — E. Vandenbussche, La part de la dialectique dans la théologie d'Eunomius « le technologue » : RHE 40 (1944-1945) 47-72.

2. *Seconde Apologie* (Ἀπολογία ὑπὲρ ἀπολογίας).

Eunome attendit plus de douze ans pour réfuter la réponse de Basile à sa première *Apologie.* Si cette contre-réponse, composée en 378, a malheureusement disparu, de larges extraits en survivent dans les écrits de Grégoire de Nysse contre Eunome (cf. plus haut, p. 368). Elle comprenait au moins trois livres et probablement cinq. Les deux premiers réfutaient le premier livre de l'*Adv. Eunomium* de Basile, et le troisième répondait au second. Il semble que les deux derniers, mentionnés seulement par Philostorge (*Hist. eccl.*, 8, 12), réfutaient le troisième livre de Basile. Eunome ne publia peut-

être pas d'un seul coup son œuvre entière, et Photius (*Bibl. cod.*, 138) ne parle que de trois livres.

Editions : Collection partielle de fragments : C. H. G. Rettberg, Marcelliana. Göttingen, 1794, 125, etc. — M. Albertz, Untersuchungen, 15-36, s'est efforcé de reconstituer le contenu et l'ordre du texte.

3. *Confession de foi* (Ἔκθεσις πίστεως).

Comme nous l'avons déjà mentionné (p. 368), Eunome écrivit en 383 une profession formelle de foi qu'il envoya à l'empereur Théodose. Contrairement à ses autres écrits, le texte entier en est conservé. Grégoire de Nysse la critique sévèrement dans une réfutation détaillée (cf. plus haut, p. 368).

Editions : J. D. Mansi, SS. Conc. Coll. 3, 645-649. — Nouv. éd. : C. H. G. Rettberg, op. cit. 147, etc. — J. D. Goldhorn, S. Basilii et S. Gregorii Theol. opp. dogm. sel. (Bibl. patr. graec. dogm. cur. J. C. Thilo II). Leipzig, 1854, 618-629.

4. *Commentaire sur l'épître aux Romains.*

Il ne reste rien de son commentaire *Sur l'épître de l'Apôtre aux Romains,* qui comptait sept livres, d'après Socrate (*Hist. eccl.*, 4, 7).

5. *Lettres.*

Photius (*Bibl. cod.*, 138) lut quarante lettres d'Eunome adressées « à différentes personnes », dont aucune n'a survécu pour que nous en jugions nous-mêmes. Philostorge les préférait à tous ses autres écrits (*Hist. eccl.*, 10, 6 à la fin), tandis que Photius note : « Ici encore, il use avec subtilité du même mode d'expression et il a de nouveau encouru l'accusation flagrante d'ignorer les règles du style épistolaire et de n'être pas rompu à la pratique de ce genre. »

Etudes spéciales : A. Slomkowski, Doctrina Semiarianorum de circuminsessione personarum SS. Trinitatis : CTh 16 (1935) 95-103. — P. Worrall, St. Thomas and Arianism : RTAM 23 (1956) 208-259. — J. Daniélou, Eunome l'arien et l'exégèse néo-platonicienne du Cratyle : REG 69 (1956) 412-432.

EUSÈBE DE CÉSARÉE

L'âge d'or de la littérature patristique s'ouvre avec l'œuvre admirable du « Père de l'histoire ecclésiastique », Eusèbe de Pamphile, évêque de Césarée en Palestine. Celui-ci sut unir l'intérêt le plus grand pour le passé à une participation très active aux affaires du présent. Il fut en même temps historien et controversiste, tête de file dans les luttes religieuses contemporaines, un des derniers apologistes et le premier chroniqueur et archiviste de l'Église. Plus fidèlement que tout autre, il nous fait saisir les transformations radicales qui se produisirent à ce tournant de l'histoire du monde, et demeure le représentant typique de l'époque qui vit le premier empereur chrétien.

Il semble que Césarée ne fut pas seulement le lieu de sa formation intellectuelle, de son activité littéraire et de son siège épiscopal, mais aussi celui de sa naissance, vers 263. Cette cité était devenue un centre d'études depuis qu'Origène, exilé, y avait fondé sa célèbre école, et l'héritage littéraire du grand alexandrin forma la base d'une bibliothèque que le prêtre Pamphile enrichit et dont il fit un lieu d'enseignement (cf. vol. II, p. 145, 171-173). Pamphile est en fait le seul maître auquel Eusèbe doive toute sa formation scientifique, en plus de son culte d'Origène. Sa vénération et sa gratitude pour Pamphile, son maître et son ami, étaient si grandes qu'il se nomma lui-même Eusèbe de Pamphile, c'est-à-dire le fils spirituel de Pamphile, et qu'il honora sa mémoire d'une biographie lorsque celui-ci fut martyrisé la septième année de la persécution de Dioclétien, le 6 février 310. Eusèbe lui-même n'échappa à la mort qu'en s'enfuyant à Tyr, et de là au désert égyptien de la Thébaïde, où il fut cependant découvert, arrêté et emprisonné.

L'année qui donna la paix à l'Église (313) semble avoir vu aussi son élection au siège de Césarée. Devenu évêque, il fut bientôt entraîné dans la controverse arienne, qu'il crut pouvoir résoudre en conseillant des concessions mutuelles aux partis opposés, sans saisir l'importance de la doctrine mise en

jeu. Il écrivit plusieurs lettres en faveur d'Arius et exerça une grande influence au synode de Césarée, qui déclara la profession de foi d'Arius orthodoxe, tout en demandant à celui-ci de se soumettre à son évêque. Peu après, un synode d'Antioche en 325 excommunia l'évêque de Césarée pour avoir rejeté une formule dirigée contre l'enseignement arien. Il chercha à poursuivre ses efforts de conciliation au concile de Nicée en 325, comme principal représentant du parti du centre, qui recommandait la reconnaissance de la vraie divinité du Christ en termes purement bibliques, et refusait la doctrine homoousienne d'Athanase, accusée de mener logiquement au sabellianisme. Il signa finalement le *Credo* de Nicée, mais par un geste purement extérieur, pour se conformer au désir exprès de l'empereur, et sans aucun assentiment intérieur. Peu après, il se rangea ouvertement aux côtés d'Eusèbe de Nicomédie et joua un rôle important au synode d'Antioche en 330, qui déposa l'évêque local Eustathe, ainsi qu'au synode de Tyr en 335, qui excommunia Athanase. En outre, il écrivit deux traités contre Marcel d'Ancyre, qui perdit son siège épiscopal l'année suivante.

Son admiration pour l'empereur qui établit la paix entre l'Église et l'État, après des siècles de persécutions sanglantes, était sans limites, et il bénéficia lui-même à un degré spécial de la faveur de Constantin. C'est lui qui prononça les panégyriques du vingtième et du trentième anniversaires de l'accession au pouvoir de l'empereur, et, après la mort de celui-ci le 22 mai 337, il dédia à sa mémoire un long éloge. Il peut, en fait, avoir influencé les mesures de l'empereur contre les évêques orthodoxes, car il semble avoir été son principal conseiller théologique. Il mourut peu après Constantin en 339 ou 340.

Etudes : J. B. LIGHTFOOT, DCB 2 (1880) 308-348. — E. SCHWARTZ, PWK 6 (1907) 1370-1439. — H. LECLERCQ, Eusèbe de Césarée : DAL 5 (1922) 747-775. — A. P. FRUTAZ et A. PENNA, EC 5 (1951) 841-854. — K. ALAND, RGG³ 2 (1958) 739-740. — M. WEIS, Die Stellung des Eusebius von Caesarea im arianischen Streit. Trier, 1920. — F. J. F. JACKSON, Eusebius Pamphili. A Study of the Man and his Writings. Cambridge, 1933. — D. S. BALANOS, 'Ο χαρακτὴρ τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ ἱστορικοῦ Εὐσεβίου : Studies in honor of S. Lampros. Athènes, 1935, 515-522; *idem*, Zum Charakterbild des Kirchenhistorikers Eusebius : ThQ 116 (1935) 309-322. — H. v. CAMPENHAUSEN, Griechische Kirchenväter. Stuttgart, 1955, 61-71. — E. SCHWARTZ, Griechische Geschichtsschreiber. Leipzig, 1957, 495-598. — D. C. WALLACE-HADRILL, Eusebius of Caesarea. London, 1960. — M. J. RONDEAU et J. KIRCHMEYER, Eusèbe de Césarée : DSp 4, 2 (1961) 1687-1690.

SES ÉCRITS

Excepté Origène, Eusèbe surpasse tous les Pères de l'Église grecque par l'ampleur de ses recherches et de son érudition. Il fut un travailleur infatigable et continua d'écrire jusqu'à un âge très avancé. Ses traités représentent des réserves d'extraits qu'il recueillit dans des écrits païens et chrétiens, pour un grand nombre disparus. C'est pourquoi ses productions littéraires ont, pour la plupart, survécu, malgré le handicap de sa tendance arienne. Elles présentent une érudition absolument étonnante et montrent leur auteur très versé dans la connaissance de l'Écriture, de l'histoire païenne et chrétienne, de la littérature ancienne, de la philosophie, de la géographie, de la chronologie technique, de l'exégèse, de la philologie et de la paléographie. Par contre, il n'a aucun sens de la forme ou de la composition, et Photius remarque : « Son style n'est ni agréable ni brillant, mais c'est un homme de grande érudition » (*Bibl. cod.*, 13). S'il est un apologiste plein de ressources, il ne compte pas cependant parmi les grands théologiens de l'antiquité chrétienne, et il doit sa célébrité éternelle à ses grands écrits historiques.

Collections : MG 19-24. — Nouv. éd. crit. : GCS, 8 vol. jusqu'ici (1902-1956), édités par I. A. HEIKEL, T. MOMMSEN, E. KLOSTERMANN, H. GRESSMANN, J. KARST, R. HELM, K. MRAS.

Traductions : Anglaise : A. C. C. MCGIFFERT et E. C. RICHARDSON, LNPF sér. 2, vol. I (1890). — *Allemandes :* J. M. PFÄTTISCH, BKV² 9 (1913) avec une introduction de A. Bigelmair V-LXI. — P. HAEUSER, BKV³ 1 (1932). — *Française :* G. BARDY, SCH 31 (1952), 41 (1955), 55 (1958), 71 (1960).

Etudes : E. FRITZE, Beiträge zur sprachlich-stilistischen Würdigung des Eusebios. Diss. Borna-Leipzig, 1910. — A. BIGELMAIR, Zur Theologie des Eusebius von Caesarea : Festschrift G. Hertling. Kempten, 1913, 65-85. — D. DE BRUYNE et A. WILMART, Membra disiecta : RB 36 (1924) 121-136 (liste des manuscrits). — J. STEVENSON, Studies in Eusebius. Cam-

bridge, 1929. — H. G. OPITZ, Euseb von Caesarea als Theologe : ZNW 34 (1935) 1-19. — H. BERKHOF, Die Theologie des Eusebius von Caesarea. Diss. Leiden. Amsterdam, 1939. — A. SIEGMUND, Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche. Munich-Pasing, 1949, 73-80. — B. ALTANER, Augustinus und Eusebios von Kaisareia. Eine quellenkritische Untersuchung : BZ 44 (1951) 1-6. — M. J. RONDEAU et J. KIRCHMEYER, Eusèbe de Césarée : DSp 4, 2 (1961) 1687-1690.

1. *Œuvres historiques.*

1. *La Chronique.*

On compte parmi ses premières compositions l'ouvrage appelé d'ordinaire la *Chronique* et auquel l'auteur lui-même se réfère sous le nom de χρονικοὶ κάνονες καὶ ἐπιτομὴ παντοδαπῆς ἱστορίας Ἑλλήνων τε καὶ βαρβάρων (*Ecl. proph.*, 1, 1 ; *Hist. eccl.*, 1, 1, 6). Composée vers 303, la *Chronique* comprend deux parties : la première, qui forme actuellement l'introduction, exposait en de courts résumés l'histoire des Chaldéens, en s'appuyant sur des extraits d'Alexandre Polyhistor, d'Abydénos et de Josèphe, des Assyriens d'après Abydénos, Castor, Diodore et Céphalion, des Hébreux d'après l'Ancien Testament, Josèphe et Clément d'Alexandrie, des Égyptiens d'après Diodore, Manéthon et Porphyre, des Grecs d'après Castor, Porphyre et Diodore, et des Romains d'après Denys d'Halicarnasse, Diodore et Castor.

La seconde partie était composée de tables synchroniques disposées en colonnes parallèles (χρονικοὶ κάνονες), accompagnées de notes marquant les principaux faits de l'histoire universelle et surtout sacrée. Eusèbe prit pour point de départ l'année de la naissance d'Abraham (2016-2015 avant J.-C.) et fit cinq divisions : d'Abraham à la prise de Troie, de la prise de Troie à la première olympiade, de la première olympiade à la seconde année du règne de Darius, de la seconde année du règne de Darius à la mort du Christ, de la mort du Christ à 303. Le but poursuivi par Eusèbe était de démontrer que la religion juive, dont la chrétienne est la suite légitime, précédait toutes les autres dans le temps. Cette idée n'était pas nouvelle, car dès le second siècle les apologistes chrétiens

avaient dans la même intention entrepris de montrer la grande antiquité de Moïse. De plus, au début du IIIe siècle, Jules l'Africain (cf. vol. II, p. 164) avait fondé sur le même principe ses *Chroniques*, qui représentent la première histoire synchronique du monde. On ne peut douter qu'Eusèbe ait pris modèle sur ce dernier et qu'il lui ait emprunté une grande partie de sa matière, quoiqu'il ne le dise pas. Son œuvre surpasse néanmoins de beaucoup celle de l'Africain, non seulement par la supériorité et la plus grande antiquité des auteurs qu'il suit, mais aussi par la valeur plus critique de sa méthode. Le progrès le plus important qu'il fait sur ses prédécesseurs est l'affranchissement de la chronique par rapport au millénarisme. Dans la datation des événements bibliques, il cherche à prouver que le système de l'Africain était faux et sans valeur scientifique. Il refuse de partir d'Adam ou de la Chute, parce que personne ne sait combien de temps l'homme vécut dans le paradis, et aussi parce que le texte des chiffres donnés dans la Bible n'est sûr ni certain que depuis Abraham. Nous notons ici le jugement d'un auteur exercé à la critique textuelle.

L'original grec a disparu, excepté quelques fragments et extraits, et le texte n'a survécu en entier que dans une traduction arménienne du VIe siècle. La seconde partie existe en outre dans une version latine préparée par Jérôme en 380 à Constantinople. Ni l'édition arménienne, ni la latine ne se fondent sur l'original, mais sur une révision qui poursuit le récit au-delà de 303 jusqu'à la vingtième année du règne de Constantin. Jérôme ne se contenta pas de traduire l'œuvre d'Eusèbe telle qu'elle était, mais il l'augmenta, en y insérant un grand nombre de notices sur l'histoire générale, surtout romaine, et en la mettant à jour, c'est-à-dire en la poursuivant de 325 jusqu'à la mort de Valens en 378. Ce fut sous cette forme que la *Chronique* atteignit l'Occident et influença l'historiographie du moyen âge. Elle est une des œuvres fondamentales sur lesquelles s'appuient toutes recherches sur le passé de l'humanité.

Editions : MG 19, 99, 598. — A. SCHOENE, 2 vol. Berlin, 1866-1875. Vol. I contient : Armeniam versionem latine factam ad libros manuscriptos recensuit H. Petermann. Graeca fragmenta collegit et recognovit, appendices

chronographicas sex adiecit A. Schoene. Vol. II : Armeniam versionem latine factam e libris manuscriptis recensuit H. Petermann. Hieronymi versionem latine factam e libris manuscr. rec. A. Schoene. Syriam epitomen latine factam e libro Londinensi recensuit E. Roediger. — Nouv. éd. crit. : J. K. Fotheringham, Eusebii Pamphili Chronici canones. Latine vertit, adauxit, ad sua tempora produxit Sanctus Eusebius Hieronymus. London, 1938. — R. Helm, GCS 24 (1913) : Die Chronik des Hieronymus (Hieronymi Chronicon) I. Teil : Text; *idem*, GCS 34 (1926) II. Teil : Lesarten der Handschriften und quellenkritischer Apparat zur Chronik. GCS 47 (1956) joint GCS 24 et 34 dans une nouvelle édition de R. Helm.

Traduction : Allemande : J. Karst, GCS 20 (1911), Eusebius' Werke V : Die Chronik aus dem Armenischen übersetzt. Mit textkritischen Apparat.

Etudes : H. Gelzer, Sextus Julius Africanus und die byzantinische Chronographie 2, 1. Leipzig, 1885, 23-107 (la *Chronique* d'Eusèbe). — A. Schoene, Die Weltchronik des Eusebius in ihrer Bearbeitung durch Hieronymus. Berlin, 1900. — H. Montzka, Die Quellen zu den assyrisch-babylonischen Nachrichten in Eusebius' Chronik : Klio (1902) 351-405. — J. K. Fotheringham, The Bodleian Manuscript of Jerome's Version of the Chronicle of Eusebius (reproduction collotype). Oxford, 1905 (le meilleur manuscrit). — A. Rahlfs, Nachwirkungen der Chronik des Eusebius in Septuaginta-Handschriften : ZAW (1908) 60-62. — A. Bauer, Beiträge zu Eusebius und den byzantinischen Chronographen (SAW 162). Vienna, 1909. — D. Serruys, La notation ascendante des nombres dans la Chronique d'Eusèbe : RPh (1914) 215-218. — D. Dhorme, Les sources de la Chronique d'Eusèbe : RBibl (1910) 233-237 (Sennachérib). — P. Keseling, Die Chronik des Eusebius in syrischer Ueberlieferung. Diss. Bonn, 1917. Abstract : Duderstadt, 1921; OC 3e sér., 1 (1926) 23-48, 223-241; 2 (1927) 33-56. — R. Helm, Eusebius' Chronik und ihre Tabellenform (AAB). Berlin, 1924; *idem*, De Eusebii in Chronicorum libro auctoribus : Eranos (1924) 1-40. — H. J. Lawlor, The Chronology of Eusebius : CQ (1925) 94-101. — R. Helm, Die Liste der Thalassokratien in der Chronik des Eusebius : Hermes (1926) 241-263; *idem*, Hieronymus' Zusätze in Eusebius' Chronik und ihr Wert für die Literaturgeschichte (Phil. Suppl., Bd, 21, 2). Leipzig, 1929; *idem*, Die neuesten Hypothesen zu Eusebius' Chronik SAB (1929) 371-408. — L. Santifaller, Ueber eine Unzialhandschrift der Chronik des hl. Hieronymus aus dem 5. Jahrhundert (Beiträge zur Paläographie II) : HJG 59 (1939) 412-431. — J. Carcopino, Sur un passage de la Chronique de saint Jérôme : Mélanges F. Martroye. Paris, 1941, 73-79 (population de Rome). — H. Emonds, Zweite Auflage im Altertum. Leipzig, 1941, 45-55. — V. Grumel, Les premières ères mondiales : REB 10 (1952) 93-108. — G. D'Anna, Chronica di Cornelio Nepote fonte secondaria di S. Gerolamo : RIL 86 (1953) 211-232 (pour compléter le *Chronicon*). — J. R. Laurin, Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361. Rome, 1954, 104-113. — H. Erbse, Vier Bemerkungen zu Herodot : RhM 98 (1955) 99-120. — M. Miller, Archaic Literary Chronography : JHS 75 (1955) 54-58. — D. S. Wallace-Hadrill, The Eusebian Chronicle. The Extent and Date of Composition of its Early Editions : JThSt N. S. 6 (1955) 248-253. — R. Schmid, Aetates mundi. Die Weltalter als Gliederungsprinzip der Geschichte : ZKG 67 (1956) 288-317. — J. Steinmann, Saint Jérôme. Paris, 1958, 102-106 (la Chronique d'Eusèbe). — A.-D. V. den Brincken, Studien zur lateinischen Weltchronistik. Düsseldorf, 1957, 60-67, 230-235. — W. den Boer, Some Remarks on the Beginnings of Christian Historiography : SP IV (TU 79). Berlin, 1961, 348-362.

2. *L'Histoire Ecclésiastique.*

L'œuvre à laquelle Eusèbe doit son immortalité est son Histoire de l'Église (Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία), qui compte, sous sa forme présente, dix livres couvrant la période de la fondation de l'Église à la défaite de Licinius (324) et au gouvernement unique de Constantin. Il ne faut pas s'attendre, en se méprenant sur le titre, à y trouver un récit des vicissitudes ou même du développement de l'Église de son origine au temps d'Eusèbe, car celui-ci ne se préoccupe pas de présenter un exposé bien équilibré, et encore moins de rapporter de façon ordonnée et raisonnée l'expansion et le développement du christianisme. Son *Histoire* n'est qu'une collection extrêmement riche de faits historiques, de documents et d'extraits, tirés d'une multitude d'écrits de l'Église primitive. L'introduction révèle l'ordre dans lequel les matériaux sont assemblés :

> Les successions des saints Apôtres, ainsi que les temps écoulés depuis notre Sauveur jusqu'à nous, toutes les grandes choses que l'on dit avoir été accomplies le long de l'histoire ecclésiastique; tous les personnages de cette histoire qui ont excellemment présidé à la conduite des plus illustres diocèses; ceux qui, dans chaque génération, ont été par la parole ou par les écrits les ambassadeurs de la parole divine, les noms, la qualité, le temps de ceux qui, entraînés aux dernières extrémités de l'erreur par le charme de la nouveauté, se sont faits les hérauts et les introducteurs d'une science mensongère et qui, tels des loups ravisseurs, ont cruellement ravagé le troupeau du Christ; en outre les malheurs arrivés à toute la nation des juifs aussitôt après le complot contre notre Sauveur; la nature, la qualité, les temps des combats livrés par les gentils

> contre la parole divine; les grands hommes qui, selon les circonstances, ont traversé pour elle le combat par le sang et les tortures; de plus les témoignages rendus de nos jours et la bienveillance miséricordieuse de notre Sauveur sur nous tous : voilà ce que j'ai entrepris de livrer à l'écriture. Je ne commencerai pas autrement que par le début de l'économie de notre Sauveur et Seigneur Jésus, le Christ de Dieu.
>
> Mais le sujet demande pour moi l'indulgence des gens bienveillants et je confesse qu'il est au-dessus de mes forces de remplir complètement et parfaitement ma promesse. Je suis en effet le premier à tenter cet ouvrage, à m'avancer pour ainsi dire sur un chemin désert et inviolé (*Hist. eccl.*, 1, 1; MG 20, 48 B, tr. SCH).

Le but de l'auteur était donc de présenter : 1) les listes épiscopales des communautés les plus importantes, 2) les docteurs et les auteurs chrétiens, 3) les hérétiques, 4) le châtiment divin du peuple juif, 5) les persécutions chrétiennes, 6) les martyres et la victoire finale du christianisme. Cette disposition révèle la fin apologétique de l'ensemble : Eusèbe veut prouver que l'Église a été fondée et dirigée par Dieu vers sa victoire finale sur la puissance de l'État païen.

Ayant vécu lui-même à une époque marquée par une cadence précipitée d'événements de la plus haute importance, il se vit obligé de faire, à diverses reprises, des additions à son œuvre originale, pour la mettre à jour. Ainsi son *Histoire de l'Église* connut-elle plusieurs étapes que l'on a appelées éditions. E. Schwartz en compte quatre, et suppose que la première, composée des livres I-VIII, parut en 312; la seconde, ajoutant le livre IX, en 315; la troisième, ajoutant le livre X, en 317; et la quatrième, écartant les passages incompatibles avec la *damnatio memoriae* de Licinius, qu'elle remplaça par un récit de sa chute, en 325, au moment du concile de Nicée. H. J. Lawlor propose une hypothèse rivale, qui fait remonter plus haut la publication de l'ouvrage sous sa première forme. Les dernières recherches tendent à faire reporter la parution des livres I-VIII avant même que ne commence la persécution de Dioclétien (303).

L'*Histoire de l'Église* connut un succès universel et fut si souvent recopiée que notre texte critique peut s'appuyer sur sept manuscrits grecs du IXe au XIe siècles : trois de la Bibliothèque Nationale de Paris (*Codex Parisinus*, 1430, 1431, 1432), deux de la Bibliothèque Laurentienne de Florence (*Codex Laurentianus*, 70, 7 et 70, 20), un de la Bibliothèque de Saint-Marc de Venise (*Codex Marcianus*, 338) et un de Moscou (*Codex Mosquensis*, 50).

En plus, il nous en est parvenu trois traductions, dont la première est l'ancienne traduction syriaque, faite probablement au IVe siècle, qui a servi de base à une vieille version arménienne très littérale. La version syriaque est de beaucoup supérieure à celle donnée par Rufin en 403, qui paraphrase souvent et interprète faussement son original, mais poursuit le récit jusqu'à la mort de Théodose le Grand en 395, ajoutant ainsi soixante-dix années supplémentaires. C'est dans cette traduction latine que l'*Histoire de l'Église* se répandit en Occident.

Editions : MG 20, 45-906. — Nouv. éd. crit. : GCS 9 in 3 vol. Part I (1903) et II (1908) contient le texte, Part III (1909) les introductions et les index. Texte grec édité par E. SCHWARTZ. La traduction latine de Rufin éditée par T. MOMMSEN. Édition séparée E. SCHWARTZ, Eusebius' Kirchengeschichte. Kleine Ausgabe. 5e éd. Berlin, 1952. — K. LAKE, Eusebius, The Ecclesiastical History. With an English Translation (LCL). 2 vol. London, 1926, 1932 (réimprime le texte de GCS). — E. GRAPIN, Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique. Texte grec et trad. française, 3 vol. Paris, 1905-1913. — G. BARDY, SCH 31 (1952), 41 (1955), 55 (1958), 73 (1960). — Une version syriaque a été éditée par P. BEDJAN, Leipzig, 1897 et dans une édition bien meilleure de W. WRIGHT et N. MCLEAN, The Ecclesiastical History of Eusebius in Syriac, Cambridge, 1898. Une traduction arménienne de cette version syriaque a été éditée par les Méchitaristes, Venise, 1877. Des bribes d'une version copte ont été traduites par W. E. CRUM, Eusebius and Coptic Church Histories : Proceedings of the Society of Biblical Archaeology 24 (1902) 68-84.

Traductions : *Anglaises* : A. C. MCGIFFERT, LNPF sér. 2, vol. 1 (1890) 73-387. — K. LAKE, op. cit. (le vol. 2 réimprime la traduction de Oulton). — H. J. LAWLOR et J. E. L. OULTON, Eusebius, The Ecclesiastical History and the Martyrs of Palestine, transl. with introd. and notes, 2 vol. (SPCK). London, 1927-1928. — R. J. DEFERRARI, FC 19 (1953), 29 (1955). — *Française* : E. GRAPIN, op. cit. — G. BARDY, op. cit. — *Allemandes* : M. STIGLOHER, BKV (1870). — P. HÄUSER, BKV^3 1 (1932). — Une traduction allemande de la version syriaque a été publiée par E. NESTLE,

TU 21, 2 (1901). La version arménienne des livres VI et VII a été traduite en allemand par E. PREUSCHEN, TU 22, 3 (1902). — *Italienne :* G. DEL TON, Eusebio, Storia ecclesiastica. Siena, 1931; Florence, 1943. — *Hollandaises :* H. MEYBOOM, Eusebius, Kerkgeschiedenis (Oudchristelijke geschriften in Nederlandsche vertaling, deel 2-4). Leiden, 1909. — D. FRANSES, Eusebius' Kerkelijke geschiedenis. Bussum, 1946. — *Suédoise :* I. A. HEIKEL, Eusebius, Kyrkohistoria. Overs. fr. grekiskan med inledning och forklaringar. Stockholm, 1937.

Etudes : A. HALMEL, Die Entstehung der Kirchengeschichte des Eusebius von Caesarea. Essen, 1896. — H. J. LAWLOR, Eusebiana. Essays on the Ecclesiastical History of Eusebius. New York, 1912 (sources d'Eusèbe, critique de l'idée des quatre éditions de Schwartz). — F. JASKOWSKI, Die Kirchengeschichte des Eusebius und der Primat : Kirchliche Zeitschrift (1909) 104-110. — E. CASPAR, Die älteste römische Bischofsliste. Kritische Studien zum Formproblem des Eusebianischen Kanons sowie zur Geschichte der ältesten Bischofslisten und ihrer Entstehung aus apostolischen Sukzessionsreiben. Berlin, 1926; *idem*, Paläographisches zum Kanon des Eusebius : Festgabe F. Degering. Leipzig, 1926, 42-56. — J. DE GHELLINCK, A propos d'un texte d'Eusèbe (l'histoire du symbole des apôtres) : RSR 18 (1928) 118-125 (*H. E.* 5, 28, 3-6). — R. LAQUEUR, Eusebius als Historiker seiner Zeit. Berlin, 1929. — J. E. L. OULTON, Rufinus's Translation of the Church History of Eusebius : JThSt 30 (1929) 150-174. — J. SALAVERRI, La cronologia en la Historia eclesiàstica de Eusebio Cesariense : EE 11 (1932) 114-123; *idem*, La idea de tradición en la Historia eclesiàstica de Eusebio Cesariense : Greg (1932) 211-240; *idem*, la sucesión apostólica en la Historia eclesiàstica de Eusebio Cesariense : Greg (1933) 219-247. — N. H. BAYNES, Eusebius and the Christian Empire : Mélanges Bidez. Bruxelles, 1934, 13-18 (*H. E.* 10, 4, 60, etc.). — J. SALAVERRI, El origen de la revelación y los garantes de su conservación en la Iglesia segun Eusebio de Cesarea : Greg (1935) 349-373. — M. MUELLER, Ueberlieferung des Eusebius in seiner Kirchengeschichte über die Schriften des Neuen Testamentes und deren Verfasser : ThStKr 105 (1933) 425-455. — N. ZERNOV, Eusebius and the Paschal Controversy at the End of the Second Century : ChQ 116 (1933) 24-41. — F. J. F. JACKSON, Eusebius Bishop of Caesarea and First Christian Historian. Cambridge, 1933; *idem*, A History of Church History. Cambridge, 1939, 56-70. — W. NIGG, Die Kirchengeschichtsschreibung. Grundzüge ihrer historischen Entwicklung. Munich, 1934. — W. BAUER, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum. Tübingen, 1934, 13-16, 45, etc., 66, etc., 151-161, 193-195 (on ne peut se fier à E.). — H. DOERGENS, Eusebius von Caesarea, der Vater der Kirchengeschichte : ThGl 29 (1937) 446-448. — H. GRÉGOIRE, About Licinius' Fiscal and Religious Policy : Byz 13 (1938) 551-560 (*H. E.* 8, 14, 10). — H. SCHÖNE, Ein Einbruch der antiken Logik und Textkritik in die altchristliche Theologie. Eusebios, Kirchengeschichte 5, 28, 13-19 in neuer Uebertragung erläutert. Pisciculi. Festschrift F. J. Dölger. Münster, 1939, 252-265. — L. ALLEVI, Eusebio di Cesarea e la storiografia ecclesiastica : SC (1940) 550-564. — H. EMONDS, op. cit. 25-45. — F. TAILLIEZ,

Notes conjointes sur un passage fameux d'Eusèbe : OCP 9 (1943) 431-449 (correction de *H. E.* 2, 25, traitant de la sépulture de saint Pierre). — C. C. TORREY, James the Just and his Name Oblias : JBL (1944) 93-98 (*H. E.* 2, 23). — F. X. MURPHY, Rufinus of Aquileia. His Life and Works. Washington, 1945, 158-175. — M. VILLAIN, Rufin d'Aquilée et l'histoire ecclésiastique d'Eusèbe : RSR 33 (1946) 164-210. — W. SESTON, L'amnistie des vicennalia de Dioclétien d'après P. OXY. 2187 : Chronique d'Egypte (1947) 333-337. — F. M. HEICHELHEIM-SCHWARZENBERGER, An Edict of Constantine the Great. Study of Interpolations : SO (1947) 1-19. — H. KATZENMAYER, Petrus und der Primat des römischen Bischofs in der Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία des Bischofs Eusebius von Caesarea : IKZ 38 (1948) 153-171. — R. H. CONNOLLY, Eusebius, H. E. V, 28 : JThSt (1948) 73-79. — A. D'ACCINNI, La data della salita al trono di Diocleziano : RFIC (1948) 244-256. — W. KÜHNERT, Der antimontanistische Anonymus des Eusebius : ThZ 5 (1949) 436-446 (*H. E.* 5, 16-17). — O. PERLER, Das vierte Makkabäerbuch, Ignatius von Antiochien und die ältesten Martyrerberichte : RAC (1949) 47-72 (*H. E.* 5, 1-2). — J. ZEILLER, Légalité et arbitraire dans les persécutions contre les chrétiens : AB 67 (1949) 49-54 (*H. E.* 5, 1-4). — W. VÖLKER, Von welchen Tendenzen liess sich Eusebius bei der Abfassung seiner Kirchengeschichte leiten? : VC 4 (1950) 157-180. — H. GRÉGOIRE et P. ORGELS, La véritable date du martyre de saint Polycarpe (23 février 177) et le Corpus Polycarpianum : AB 69 (1951) 1-38 (chronologie d'Eusèbe). — G. ZUNTZ, A Textual Note on Eusebius (Hist. Eccl. VI, 41, 15) : VC 5 (1951) 50-54. — E. GRIFFE, A propos de la date du martyre de saint Polycarpe : BLE 52 (1951) 170-177 (retient 155 ou 156 comme date de la mort de Polycarpe contre l'interprétation de Grégoire). — W. TELFER, The Date of the Martyrdom of Polycarp : JThSt N.S. 3 (1952) 79-83 (contre Grégoire). — G. G. SPAUDE, An Examination of Eusebius' Church History as a Source for NT Study. Diss. South. California Univ., 1952. — H. I. MARROU, La date du martyre de saint Polycarpe : AB 71 (1953) 5-20 (contre Grégoire). — E. GRIFFE, Un nouvel article sur la date du martyre de saint Polycarpe : BLE 54 (1953) 178-181. — J. CARCOPINO, Note sur deux textes controversés de la tradition apostolique romaine : Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (1952) 424-433 (*H. E.* 2, 27, 7). — H. GRÉGOIRE, Gélase ou Rufin? Un fait nouveau : NC 5 (1953) 472 (Gélase a écrit la suite de l'*H. E.*). — J. MOREAU, Les « Litterae Licinii » : Annales Universitatis Saraviensis 2 (1953) 100-105 (*H. E.* 10, 5). — E. HONIGMANN, Gélase de Césarée et Rufin d'Aquilée : BAB 40 (1954) 122-161 (Gélase ne peut avoir écrit la suite). — M. ADRIANI, La storicità dell'editto di Milano : Studi Romani 2 (1954) 18-32. — G. S. P. FREEMAN-GRENVILLE, The Date of the Outbreak of Montanism : JEH 5 (1954) 7-15. — R. L. P. MILBURN, Early Christian Interpretations of History. London, 1954. — H. NESSELHAUF, Das Toleranzgesetz des Licinius : HJG 74 (1954) 44-61. C. SAUMAGNE, Du mot αἵρεσις dans l'édit licinien de l'année 313; ThZ 10 (1954) 376-387. — W. SCHMID, Eusebianum. Adnotatio ad Epistulam Antonini Pii a christianis fictam : RhM 97 (1954) 190, etc. (*H. E.* 4, 13, 5). — J. R. LAURIN, op. cit. 113-124. — G. BARDY, La théologie d'Eusèbe

de Césarée d'après l'Histoire ecclésiastique : RHE 50 (1955) 5-20 (subordinatianisme). — K. BALTZER und H. KOESTER, Die Bezeichnung des Jakobus als ὠβλίας : ZNW 46 (1955) 141-142 (*H. E.* 2, 23, 7). — J. ZEILLER, A propos d'un passage énigmatique de Méliton de Sardes relatif à la persécution contre les chrétiens : REAug 2 (1956) 257-263 (*H. E.* 4, 26, 5-6). — C. CECCHELLI, Un tentato riconoscimento imperiale del Cristo : Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni. Milan, 1956, I, 351-362 (*H. E.* 2, 2, 5). — M. SORDI, Un senatore cristiano dell'età di Commodo : Epigraphica 17 (1957) 104-112 (*H. E.* 5, 21, 2-5). — F. SCHEIDWEILER, Die Bedeutung der Vita Metrophanis et Alexandri für die Quellenkritik bei den griechischen Kirchenhistorikern : BZ 50 (1957) 74-98; *idem*, Zur Kirchengeschichte des Eusebios von Kaisareia : ZNW 49 (1958) 123-129 (*H. E.* 4, 13; 5, 11, etc. Édit d'Antonin le Pieux; Lettre sur les martyrs de Lyon). — K. HEUSSI, Zum Geschichtsverständnis des Eusebius von Caesarea : Wissenschaftliche Zeitschrift der Fr. Schiller-Universität Jena 7 (1958) 89-92. — M. RICHARD, Malchion et Paul de Samosate. Le témoignage d'Eusèbe de Césarée : ETL 35 (1959) 325-338 (H. E. 7, 29, 2). — J. MUNCK, Presbyters and Disciples of the Lord in Papias. Exegetic Comments on Eusebius, Eccles. Hist. III, 39 : HThR 52 (1959) 223-243. — D. S. WALLACE-HADRILL, Eusebius of Caesarea. London, 1960, 155-167. — B. GUSTAFSON, Eusebius' Principles in handling his Sources as found in his Church History, Book I-VII : SP IV (TU 79). Berlin, 1961, 429-441.

3. *Les martyrs de Palestine.*

Eusèbe dut publier une collection d'anciens actes des martyrs avant de composer son *Histoire ecclésiastique*, car il y renvoie constamment dans les quatrième et cinquième livres de celle-ci. Cette œuvre très précieuse a péri. Parlant des martyrs de Palestine (*Hist. eccl.*, 8, 13, 7), il ajoute :

> Livrer à l'écriture les combats de ceux qui, sur la terre entière, ont lutté pour la religion de Dieu et raconter avec exactitude tout ce qui leur est arrivé n'est pas notre affaire, mais elle serait proprement celle des gens qui ont vu les événements de leurs yeux. Quant à ceux dont j'ai été le témoin je les ferai connaître à nos contemporains par un autre ouvrage (MG 20, 776 B; tr. SCH).

Eusèbe a rempli sa promesse et, dans ses *Martyrs de Palestine*, il relate en témoin oculaire les martyres de cette province. Cet ouvrage nous est parvenu en deux versions, dont seule la plus courte existe encore en grec, dans quatre manuscrits de l'*Histoire de l'Église* (*Codex Parisinus*, 1430, *Codex Laurentianus*, 70, 7 et 70, 20, *Codex Mosquensis*, 50) comme appendice au huitième livre. Eusèbe la composa probablement peu après la première édition de son œuvre principale. Le texte complet de la recension longue ne subsiste que dans une ancienne version syriaque, mais il reste quelques fragments de son texte grec.

L'ouvrage suit l'ordre chronologique et couvre toute la durée de la persécution, de 303 à 311. Grâce à lui, nous sommes mieux informés sur l'histoire de la persécution en Palestine et le nombre des exécutions que pour toute autre province de l'Orient, et nous pouvons distinguer, ce qui est impossible ailleurs, les victimes de Dioclétien de celles de Maximin. Un groupe de douze chrétiens, dirigé par le lecteur Procope, fut condamné à mort à Césarée sous Dioclétien, mais la persécution s'aggrava sous son successeur Maximin, qui donna l'ordre général à tous les citoyens de sacrifier et de manger du mets sacrificiel. Le nombre de ceux qui moururent martyrs dans ce petit coin de l'Empire durant l'ensemble de la persécution, c'est-à-dire de 303 à 311, est de quatre-vingt-trois, parmi lesquels le plus illustre fut le prêtre Pamphile, le maître et l'ami d'Eusèbe. Les confesseurs furent beaucoup plus nombreux : « Dès lors il n'était plus possible de dire la multitude de ceux qui, au mépris de toute raison, avaient eu l'œil droit crevé avec un poignard, puis brûlé au feu ; et, en outre, le pied gauche paralysé par la cautérisation des articulations. Après quoi, on les condamnait à travailler aux mines de cuivre de chaque province » (*Hist. eccl.*, 8, 12, 10, SCH). Eusèbe ne cache pas que la Palestine compta des chrétiens qui se montrèrent faibles et apostasièrent au premier assaut.

Editions : MG 20, 1457-1520. — Nouv. éd. crit. : E. SCHWARTZ, GCS 9, 2 (1908) 907-950. Schwartz a ajouté (911, etc.) les fragments grecs de la seconde et plus longue édition qui ont été publiés par H. DELEHAYE, De martyribus Palaestinae longioris libelli fragmenta : AB 16 (1897) 113-139. — G. BARDY, SCH 55 (1958) 121-174. La version syriaque de cette édition plus longue a été éditée par W. CURETON, History of the Martyrs of Palestine by Eusebius. London, 1861 (avec une traduction anglaise). — Pour la version géorgienne nouvellement découverte, voir : G. GARITTE, Version géorgienne de la Passion de saint Procope par Eusèbe : Mus 66 (1953) 245-266.

Traductions : Anglaises : W. CURETON, op. cit. — H. J. LAWLOR et J. E. L. OULTON, Eusebius, The History and the Martyrs of Palestine (SPCK), vol. 2. London, 1928. — *Allemandes :* La version syriaque a été traduite en allemand par B. VIOLET, Die palaestinischen Märtyrer des Eusebius von Caesarea (TU 14, 4). Leipzig, 1896. — M. STIGLOHER, BKV 2 (1880) 614-654. — A. BIGELMAIR, BKV² 9 (1913) 273-313. — *Française :* E. GRAPIN, Eusèbe de Césarée, Hist. ecclésiast., vol. 3. Paris, 1913. — G. BARDY, op. cit.

Etudes : A. HALMEL, Die palaestinensischen Märtyrer des Eusebius von Caesarea in ihrer zweifachen Form. Essen, 1898. — H. J. LAWLOR, The Chronology of Eusebius' « Martyrs of Palestine » : Hermathena 25 (1908) 177-201. — A. EHRHARD, Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche I, 1 (TU 50). Leipzig, 1937, 1-18. — S. LIEBERMAN, The Martyrs of Caesarea : AIPh 7 (1939-1944) 395-446. — G. RICCIOTTI, Le fonti storiche della persecuzione diocleziana : Orpheus 1 (1954) 59-67. — G. LAZZATI, Nota su Eusebio epitomatore di Atti dei martiri : Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni. Milan, 1956, I, 377-384.

2. *Panégyriques de Constantin*

Dans ses écrits sur Constantin, Eusèbe se montre moins historien que panégyriste. Il se met inconditionnellement, avec sa personne et sa plume, au service de l'empereur, aussi bien du vivant de celui-ci qu'après sa mort, car il reconnaît dans son gouvernement la réalisation des plus hautes espérances chrétiennes. Constantin représente aux yeux d'Eusèbe l'émissaire choisi par Dieu pour arracher l'Église à la persécution.

1. *Vita Constantini.*

La *Vie de Constantin* en quatre livres a, semble-t-il, soulevé plus de critiques que tous ses autres écrits. Ainsi J. Burckhardt qualifia son auteur « le premier historien de l'Antiquité foncièrement malhonnête et injuste », mais cette condamnation porte à faux, car elle ne tient pas compte de la forme littéraire de la *Vita,* qui est celle du *panégyrique,* avec tout ce que le genre comporte d'élogieux et d'exagéré, et ne répond pas à l'idée d'une biographie historique. Eusèbe revendique expressément le droit de tous les autres panégyristes

de ne traiter dans la *Vie* que les beaux côtés de la carrière impériale :

J'ai décrit ces œuvres royales et nobles, qui ont plu à Dieu, le Souverain de l'univers. Ne serait-il pas disgracieux, en effet, que la mémoire de Néron et d'autres tyrans plus impies et athées encore que lui ait trouvé des écrivains diligents pour embellir par l'élégance du langage le récit de leurs forfaits et les rappeler à travers de volumineuses histoires, et que nous nous taisions, nous que Dieu lui-même a daigné mettre en présence d'un roi tel que l'histoire n'en a pas connu de semblable, amener à sa vue et à sa connaissance, et faire jouir de sa conversation ? Si c'est le devoir de quelqu'un, c'était certainement le mien, de proclamer hautement ses vertus à tous ceux que l'imitation des nobles actions peut exciter à l'amour de Dieu. Il en est, en effet, qui ont écrit la vie d'hommes sans dignité dont les actions ne pouvaient servir à l'amélioration des mœurs, soit qu'ils l'aient fait pour des raisons personnelles, par amour ou par haine, ou simplement, dans certains cas, sans autre but que de montrer leur propre érudition. Ils ont embelli, par l'éclat de leur beau langage, le récit d'actions mauvaises, alors qu'il ne l'aurait pas fallu. Ils ont enseigné ainsi, à ceux que le bon vouloir divin avait tenus loin du mal, des actions indignes et méritant plutôt de rester sous silence, dans l'oubli et dans l'obscurité. Mon récit, même s'il est impuissant à rendre la grandeur de son sujet, plaira cependant par la simple relation des nobles actions de ce prince. Et sûrement, le rappel d'une conduite agréable à Dieu ne restera pas sans profit, mais apportera d'utiles leçons aux âmes bien disposées.

C'est mon intention de passer sous silence le plus grand nombre des royales entreprises de ce prince trois fois béni, puisque la perspective dans laquelle j'écris mon ouvrage m'incite à ne dire que ce qui se rapporte à sa vie de serviteur de Dieu. Mais, puisque les actions de cette sorte se comptent par milliers, je choisirai, parmi celles qui sont arrivées à ma connaissance, celles qui convien-

nent le mieux et qui me paraissent les plus dignes de mémoire, et celles-là même, je les rapporterai le plus brièvement possible. Certes, l'opportunité nous invite à louer de toutes manières sans inconvénients la sainteté de ce prince, ce qui ne saurait être permis avant la mort d'un homme, à cause des vicissitudes de l'existence (*Vita Constantini*, I, 10-11 ; MG 20, 921 C).

Cette reconnaissance expresse par l'auteur du but qu'il se propose n'a souvent pas été prise en considération par les critiques, que trompait peut-être le titre latin de *Vita Constantini* sous lequel le panégyrique est ordinairement connu. Son titre grec est en fait : Εἰς τὸν βίον τοῦ μακαρίου Κωνσταντίνου βασιλέως, appellation plus exacte. La *Vita* ne prétend pas donner un récit biographique complet, mais elle se limite elle-même aux actes de l'empereur intéressant la promotion du christianisme. Aussi W. Telfer a-t-il proposé récemment de traduire le titre grec sous la forme *Réflexions sur la vie de Constantin* (*Studia Patristica*, I, p. 157).

Eusèbe brosse un portrait vivant de celui « qui, seul entre tous ceux qui ont jusqu'ici détenu le pouvoir romain, fut l'ami de Dieu, le Souverain de l'univers, et offrit à toute l'humanité un aussi bel exemple de vie selon Dieu » (I, 3), que Dieu distingua « en même temps comme un puissant luminaire et un héraut à la voix très claire de la véritable piété » (I, 4), qui, à la manière d'un « nouveau Moïse », délivra la race nouvelle du peuple choisi de l'oppression des tyrans et de la servitude des ennemis (I, 12). Il donne (I, 27-32) une description détaillée de la vision de la croix dont bénéficia Constantin, et assure que celui-ci lui en confirma la vérité par serment. Les seize ordonnances et lettres impériales incorporées au panégyrique, et qui en représentent le quart, offrent un très grand intérêt. L'authenticité en a été défendue avec succès par I. A. Heikel dans son édition de la *Vita*, après avoir été mise en doute par A. Crivellucci et d'autres.

La forme actuelle de la *Vita* soulève quelques difficultés, car elle ne représente pas, comme l'a démontré Pasquali, l'œuvre originale, la révision finale ayant été interrompue par la mort d'Eusèbe et publiée seulement à titre posthume. Le texte qui nous est transmis a été considérablement augmenté par l'insertion de documents. J. Maurice a cru y déceler une justification de la politique arienne de Constantin II en certains passages qui ne sauraient en conséquence provenir d'Eusèbe. W. Seston prétend que tout le récit de la vision de la Croix est une interpolation de l'époque théodosienne. H. Grégoire affirme que la *Vie de Constantin* demeura inconnue pendant toute la durée du IVe siècle, et qu'elle contient des erreurs, des falsifications et des inexactitudes, qu'il n'est pas possible d'attribuer, sous cette forme, à un historien de la qualité d'Eusèbe ; il admet la possibilité d'un noyau eusébien, mais repousse la forme actuelle à une date ultérieure. P. Petit, P. Orgels et G. Downey soutiennent la même thèse et indiquent de nouvelles insertions et de nouvelles erreurs. F. Scheidweiler est allé plus loin encore, puisqu'il a contesté l'existence même d'un noyau eusébien et a placé l'œuvre entière après 430, mais, dans une étude plus récente, il en attribue la plus grande partie à Eusèbe et le reste à Gélase. Cependant, N. H. Baynes a réfuté la plupart des arguments de Pasquali et de Maurice, et P. Franchi de' Cavalieri, F. Vittinghoff, J. Vogt et K. Aland ceux des autres. Aucun n'écarte la possibilité d'une révision ultérieure, mais beaucoup de raisons données jusqu'ici aux altérations de l'original, à la date et aux motifs de ces changements, sont telles que, dans bien des cas, elles se contredisent et s'excluent mutuellement. Les difficultés créées par le texte en de nombreux passages ont été « résolues » trop légèrement par la théorie des interpolations ultérieures. Comme résultat, de nouvelles difficultés ont surgi, qui font de l'Eusèbe posthume une figure encore plus compliquée que l'ancienne et l'originale.

La *Vita Constantini* reste une œuvre authentique d'Eusèbe, bien que son plan et sa composition appellent de nouveaux éclaircissements. H. Kraft a repris l'examen des documents incorporés et de leur authenticité. Un papyrus récemment publié vient de confirmer d'une façon éclatante l'authenticité d'un des édits cités par Eusèbe ; il s'agit du *Papyrus London* 878, dont la rédaction n'est guère postérieure à 320. Le texte écrit au verso de la pétition s'avère appartenir à la lettre de Constantin aux provinciaux, publiée après la défaite de

Licinius, et correspond mot à mot à la *Vita Constantini* d'Eusèbe 2, 27 et 28, à la fin de 26 et au début de 29. Nous possédons par conséquent dans le *Papyrus London* 878 une copie contemporaine de la lettre de 324, dans laquelle on avait vu une falsification. A. H. M. Jones peut conclure : « Le papyrus prouve au-delà de tout doute raisonnable l'authenticité d'un des documents constantiniens cités par Eusèbe dans la *Vita*, et implique celle des autres. Il ne prouve pas, bien entendu, que la *Vita* dans laquelle ils sont cités soit l'œuvre d'Eusèbe, mais j'estime difficile d'admettre qu'un falsificateur ait cherché plus tard à se procurer les originaux de documents anciens et les ait recopiés *in extenso* » (p. 200).

Editions : MG 20, 905-1440. — Nouv. éd. crit. : I. A. Heikel, GCS 7 (1902) 1-148.

Traductions : Anglaise : E. C. Richardson, LNPF sér. 2, vol. 1 (1890) 481-540 (révision de la traduction publiée pour la première fois par S. Bagster, London, 1845). — *Allemandes :* J. Molzberger, Eusebius : BKV (1880) vol. 2, 11-225. — J. M. Pfättisch, BKV² 9 (1913) 1-190.

Études : A. Crivellucci, Della fede storica di Eusebio nella Vita di Costantino. Livorno, 1888. — I. A. Heikel, op. cit. LXVI-LXXXII; *idem*, Kritische Beiträge zu den Konstantin-Schriften des Eusebius (TU 36, 4). Leipzig, 1911. — G. Pasquali, Die Komposition der Vita Constantini des Eusebius : Hermes 45 (1910) 369-386. — A. Casamassa, I documenti della « Vita Constantini » di Eusebio Cesarense. Rome, 1914. — P. Batiffol, Les documents de la Vita Constantini : Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne, 4 (1914) 80-95 (considère neuf des lettres insérées comme authentiques et six comme des falsifications semi-ariennes). — F. J. Dölger, Die Taufe Konstantins und ihre Probleme : RQ Supplementheft 19 (1913) 377-447. — A. Baumstark, Die Modestianischen und die Konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe zu Jerusalem. Paderborn, 1915, 65-74 (*Vita* 33-39). — H. Schrörs, Die Bekehrung Konstantins in der Ueberlieferung : ZkTh 40 (1916) 238-257; *idem*, Zur Kreuzerscheinung Konstantins des Grossen : ZkTh 40 (1916) 485-523. — J. Maurice, La Vita Constantini : Bulletin de la Société nationale des Antiquaires de France (1919) 154-155. — P. Mickley, Die Konstantin-Kirchen im Heiligen Lande. Eusebius-Texte übersetzt und erläutert. Leipzig, 1923. — H. Baynes, Constantine the Great and the Christian Church (Raleigh Lecture on History. Proceedings of the British Academy 1929) 341-442; *idem*, Eusebius and the Christian Empire : Mélanges Bidez. Bruxelles, 1934, 13-18. — F. Staehelin, Constantin der Grosse und das Christentum : Zeitschrift für Schweizerische Geschichte 17 (1937) 385-417; *idem*, Nachlese zu Constantin : *ibid.* 19 (1939) 396-403. — G. Stuhlfaut, Konstantins Bauten am Heiligen Grabe

in Jerusalem : ThBl 16 (1937) 177-188 (*Vita* 3, 33-39). — H. Lietzmann, Der Glaube Konstantins des Grossen : SAB Phil.-hist. Klasse (1937) 263, etc. — I. Daniele, I documenti Costantiniani della « Vita Constantini » di Eusebio di Cesarea (Analecta Gregoriana 13). Rome, 1938. — G. H. Evers, Zu den Konstantinsbauten am Heiligen Grabe in Jerusalem : Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertum 75 (1939) 53-60 (*Vita* 33-39). — H. Grégoire, Eusèbe n'est pas l'auteur de la « Vita Constantini » dans sa forme actuelle, et Constantin ne s'est pas « converti » en 312 : Byz 13 (1938) 561-583. Cf. N. H. Baynes, BZ 39 (1939) 466-469 (ne s'accorde pas avec Grégoire). — H. Grégoire, La vision de Constantin «liquidée » : Byz 14 (1939) 341-351 ; *idem*, Les pierres qui crient. Les chrétiens et l'oracle de Didyme : Byz 14 (1939) 318-321 (*Vita* 2, 50). — J. Zeiller, Quelques remarques sur la « vision » de Constantin (et la Vita Constantini) : Byz 14 (1939) 329-339. — A. Alfoeldi, Hoc signo victor eris. Beiträge zur Geschichte der Bekehrung Konstantins des Grossen : Pisciculi. Festschrift F. J. Doelger. Münster, 1939, 1-18. — H. Eger, Kaiser und Kirche in der Geschichtstheologie Eusebs von Caesarea : ZNW 38 (1939) 97-115. — J. Straub, Vom Herrscherideal in der Spätantike. Stuttgart, 1939, 113-129; *idem*, Konstantins christliches Sendungsbewusstsein : Das neue Bild der Antike 2 (1942) 374-394. — K. M. Setton, Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century. New York, 1941, 40-56. — G. Stuhlfaut, Um die Kirchenbauten Konstantins des Grossen auf Golgotha : ZKG (1941) 332-340. — E. Honigmann, The Original List of the Members of the Council of Nicaea (et la Vita Constantini) : Byz 16 (1942-1943) 20-80. — J. Vogt, Streitfragen um Konstantin den Grossen : MDAI (1943) 190-203 (pour l'authenticité de la *Vita*). — W. Seston, Constantine as a Bishop : JRS 37 (1947) 127-131 (*Vita Constant.* 4, 24, et 1, 44). — H. Berkhof, Kirche und Kaiser. Eine Untersuchung der Entstehung der byzantinischen und theokratischen Staatsauffassung im 4. Jahrh. Zurich, 1947. — J. Vogt, Berichte über Kreuzerscheinungen aus dem 4. Jahrhundert n. Chr. : AIPh 9 (1949) 593-606; *idem*, Constantin der Grosse und sein Jahrhundert. Munich, 1949. — A. Piganiol, L'état actuel de la question constantinienne : Historia 1 (1950) 82-96; *idem*, Sur quelques passages de la Vita Constantini : AIPh 50 (1950) 513-518 (contre Grégoire). — H. Grégoire, Les persécutions dans l'empire romain. Bruxelles, 1951. Note complémentaire 12, 153-156; *idem*, L'authenticité de la Vita Constantini attribuée à Eusèbe de Césarée : BAB sér. 5, vol. 39 (1953) 462-479. — G. Downey, The Builder of the Original Church of the Apostles at Constantinople. A Contribution to the Criticism of the Vita Constantini Attributed to Eusebius : DOP 6 (1951) 53-80. — H. Karpp, Konstantin der Grosse und die Kirche : Theologische Rundschau N. F. 19 (1950) 1-21. — P. Petit, Libanius et la Vita Constantini : Historia 1 (1950) 562-582 (date de la *Vita* : 340); *idem*, Sur la date du Pro templis de Libanius : Byz 21 (1951) 285-310. — J. R. Palanque, Constantin, Empereur chrétien d'après ses récents historiens : Études Médiévales offertes à M. le Doyen Fliche. Montpellier, 1952, 133-142. — E. Wistrand, Konstantins Kirche am Heiligen Grabe : Acta Univ. Gotoburg. 55, 1 (1952). — K. F. Stroheker, Das

konstantinische Jahrhundert im Lichte der Neuerscheinungen, 1940-1951 : Saeculum 3 (1952) 654-680. — P. ORGELS, A propos des erreurs historiques de la Vita Constantini : AIPh 12 (1952) 575-611. — F. E. CRANZ, Kingdom and Polity in Eusebius of Caesarea : HThR 45 (1952) 47-66. — F. VITTINGHOFF, Eusebius als Verfasser der Vita Constantini : RhM 96 (1953) 330-373. — P. FRANCHI DE' CAVALIERI, Constantiniana (ST 171). Cité du Vatican, 1953, 51-65. — E. DELARUELLE, La conversion de Constantin, Etat de la question : BLE 54 (1953) 37-54, 84-100. — F. SCHEIDWEILER, Die Kirchengeschichte des Gelasius von Kaisareia : BZ 46 (1953) 277-301. — J. MOREAU, Sur la vision de Constantin : REAN 55 (1953) 307-333; *idem*, A propos de la persécution de Domitien : NC 5 (1953) 121-129. — L. VOELKL, Die konstantinischen Kirchenbauten nach Eusebius : RAC 29 (1953) 49-66, 187-206. — J. VOGT, Der Erbauer der Apostelkirche in Konstantinopel : Hermes 81 (1953) 111-117 (contre Downey); *idem*, Die Vita Constantini des Eusebius über den Konflikt zwischen Konstantin und Licinius : Historia 2 (1954) 463-471 (contre la rédaction tardive de la *Vita Const.*); *idem*, Die Bekehrung Constantins : Relazioni X. Congresso int. Scienze storiche 6 (1955) 733-779. — K. ALAND, Eine Wende in der Konstantin-Forschung : FF 28 (1954) 213-217 (discussion d'études récentes). — A. H. M. JONES, Notes on the Genuineness of the Constantinian Documents in Eusebius's Life of Constantine : JEH 5 (1954) 196-200. — H. DÖRRIES, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins (AAWG Phil.-hist. Kl., 3. Folge, Nr. 34). Göttingen, 1954. — V. C. DE CLERCQ, Ossius of Cordova (SCA 13). Washington, 1954, 153-158. — J. MOREAU, Zum Problem der Vita Constantini : Historia 4 (1955) 234-245; *idem*, Vérité historique et propagande politique chez Lactance et dans la Vita Constantini : Annales Universitatis Saraviensis 4 (1955) 89-97. — H. KRAFT, Kaiser Konstantins religiöse Entwicklung (BHTh 20). Tübingen, 1955. — A. EHRHARDT, Constantin des Grossen Religionspolitik und Gesetzgebung : ZSR 72 (1955) 127-190. — W. SESTON, L'empire chrétien : Relazioni X. Congresso int. Scienze storiche 6 (1955) 792-796. — J. VOGT, Constantin der Grosse : RACh Fasc. 19 (1956) 362-364. — J. R. PALANQUE, Constantin le Grand : DHG 13 (1956) 593-608. — E. SCHEIDWEILER, Nochmals die Vita Constantini : BZ 49 (1956) 1-32 (la plus grande partie de la *Vita* doit être attribuée à Eusèbe, le reste à Gélase). — V. PETERSEN, Zur Religionspolitik der Tetrarchie, 303-313 : Dansk Teol. Tidsskrift 19 (1956) 25-64 (contre l'authenticité). — J. G. DAVIES, Eusebius' Description of the Martyrium at Jerusalem : AJA 61 (1957) 171-173 (*Vita Const.* 3, 38). — L. H. VINCENT, L'Éléona, sanctuaire primitif de l'Ascension : RBibl 64 (1957) 48-71 (*Vita* 3, 41, 3). — K. ALAND, Kaiser und Kirche von Konstantin bis Byzanz : Berliner Byzantinistische Arbeiten 5 (1957) 188-212; *idem*, Die religiöse Haltung Kaiser Konstantins : SP I (TU 63). Berlin, 1957, 549-600. — H. KRAFT, Zur Taufe Konstantins, *ibid.* 642-648. — J. STRAUB, Kaiser Konstantin als ἐπίσκοπος τῶν ἐκτός, *ibid.* 678-695 (*Vita* 4, 24). — W. TELFER, The Author's Purpose in the Vita Constantini, *ibid.* 157-167; *idem*, Constantine's Holy Land Plan, *ibid.* 698-700 (*Vita* 3, 25-53). — L. VOELKL, Der Kaiser Konstantin. Annalen einer Zeitenwende. Munich, 1957. — C. HABICHT, Zur Geschichte des

Kaisers Konstantin : Hermes 86 (1958) 360-378 (*Vita* 1, 48-2, 18). — H. DÖRRIES, Konstantin der Grosse. Stuttgart, 1958. — K. ALAND, Der Abbau des Herrscherkultes im Zeitalter Konstantins : La regalità sacra (VIII Congresso internazionale di Storia di religioni. Rome, 1955). Leiden, 1959, 543-580. — F. W. WINKELMANN, Die Vita Constantini des Euseb. Ihre Authentizität, ihre Textbezeugung. Theol. Diss. Halle, 1959. — I. GILLMANN, Some Reflections on Constantine's « Apostolic » Consciousness : SP IV (TU 79). Berlin, 1961, 422-428. — H. DÖRRIES, Constantine and Religious Liberty. London, 1961.

2. *Ad coetum sanctorum*.

Eusèbe rapporte dans sa *Vie de Constantin* (4, 29) que l'empereur consacrait beaucoup de temps à composer et à prononcer des sermons, où il dénonçait l'erreur du polythéisme et prouvait que la superstition des gentils était pure supercherie : « Il se proposait ensuite d'établir l'unique souveraineté de Dieu, passant de là à sa providence, tant générale que particulière. Poursuivant avec la dispensation du salut, il s'appliquait à en démontrer la nécessité et l'adaptation à la nature du cas; abordant ensuite avec ordre la doctrine du jugement divin... il leur rappelait que Dieu lui-même lui avait donné l'empire du monde, et que, agissant selon le même principe, il en avait confié des parties à leur gouvernement; mais que tous, au temps voulu, seraient pareillement invités à rendre compte de leurs actes aux Souverain suprême de l'univers. » Eusèbe ajoute :

> L'empereur avait l'habitude de composer ses discours en langue latine, et des interprètes qui avaient cela pour tâche les traduisaient en grec. J'ajouterai comme exemple, à la suite du présent ouvrage, celui de ses discours ainsi traduits qu'il intitula : *A l'assemblée des saints* et qu'il dédia à l'Église de Dieu, de façon que nul ne puisse soupçonner mon témoignage sur ce point, d'être pure invention (4, 32; MG 20, 1181 A).

Les manuscrits de la *Vita Constantini* contiennent en effet comme appendice au quatrième livre un *Discours de l'empereur Constantin adressé à l'assemblée des saints*, que le meilleur manuscrit qualifie de cinquième livre de la *Vita*. Il commence par les mots : Κωνσταντίνος Σεβαστὸς τῷ τῶν ἁγίων

συλλόγῳ et représente une apologie de la religion chrétienne. L'introduction (1-2) contient la salutation et se réfère au jour de la Passion, dont l'arrivée a marqué le prélude de la Résurrection. La première partie (3, 10) traite de Dieu, le Père du Christ, en tant que créateur et unique seigneur de l'univers. Elle réfute l'erreur de l'idolâtrie (4), les fausses conceptions des païens, la croyance superstitieuse au destin et à la chance (6), ainsi que les notions erronées des philosophes (9). Elle précise parmi les doctrines de Platon celles qu'on peut accepter et celles qu'il faut rejeter. Les fictions mythologiques des poètes sont répudiées (10).

La seconde partie, plus positive, traite (11-15) de la doctrine chrétienne de la rédemption par le Christ crucifié, Dieu et Fils de Dieu. L'auteur y démontre (16-17) que la venue du Christ avait été prédite par les prophètes de l'Ancien Testament. Les oracles païens eux-mêmes sont apportés comme preuve de la nature divine du Christ (18); ainsi la Sibylle d'Érythrée est-elle citée : « Une fois cependant, s'étant précipitée dans le sanctuaire de sa vaine superstition, elle fut réellement remplie de l'inspiration d'en haut, et proclama en vers poétiques les desseins futurs de Dieu, indiquant ouvertement la venue de Jésus par les lettres initiales de ces vers, qui forment acrostiche en ces mots : Jésus-Christ, Fils de Dieu, Sauveur, Croix » (cf. vol. I, p. 189). La quatrième églogue de Virgile reçoit une interprétation détaillée, vers par vers, comme une prophétie annonçant l'incarnation et la rédemption (19-21).

Dans la troisième partie (22-25), l'empereur attribue ses victoires au Christ, décrit la fin misérable des législateurs qui persécutèrent l'Église, et rappelle dans le chapitre final (26) le devoir de rendre grâces au Sauveur pour toutes les bénédictions accordées à son gouvernement et à sa personne.

Bien que tous les manuscrits de la *Vita* contiennent ce *Discours à l'assemblée des saints* et qu'Eusèbe affirme explicitement son intention de l'ajouter à la *Vita*, de sérieux doutes ont été élevés contre son authenticité. Outre J.-P. Rossignol et A. Mancini, ce fut surtout I. A. Heikel qui nia hautement son authenticité, après une étude minutieuse de ses sources et une comparaison détaillée avec les vrais discours et les lettres de l'empereur. Mais, d'un autre côté, le nombre des érudits qui appuient sans réserve l'attribution à Constantin n'est nullement négligeable, et A. v. Harnack (*Chronol.*, 2, 116) ainsi que E. Schwartz (PWK 6, 1427) comptent parmi ses défenseurs notoires. J. M. Pfättisch conclut que ce discours est un sermon du vendredi saint, composé entre 313 et 325, et de grande importance pour les convictions religieuses du premier empereur chrétien. Il le considère en partie comme une véritable traduction du latin et en partie comme une paraphrase en grec d'un des secrétaires théologiques de l'empereur à partir d'une esquisse ou d'un canevas préparé par Constantin. A. Kurfess en soutient l'authenticité dans une série d'articles sur la base latine du texte grec, ses relations aux Oracles sibyllins et sa date. Il croit que ce sermon fut prononcé le vendredi saint 313, tandis que A. Piganiol préfère le 7 avril 323, et l'attribue à Constantin, mais la révision à Lactance. Plus récemment, H. Dörries, après une nouvelle comparaison de ses idées et de son style avec ceux des documents impériaux authentiques, conclut qu'il serait plus facile de résoudre les difficultés que de supposer un faux.

Editions : MG 20, 1253-1316. — Nouv. éd. crit. : I. A. Heikel, GCS 7 (1902) 149-192.

Traductions : Anglaise : E. C. Richardson, LNPF sér. 2, vol. 1 (1890) 561-580. — *Allemande :* J. Molzberger, Eusebius : BKV (1880) vol. 2, 235-287. — J. M. Pfättisch, BKV² 9 (1913) 191-272.

Etudes : J. P. Rossignol, Virgile et Constantin le Grand, 1845. — A. Mancini, La pretesa Oratio Constantini ad sanctorum coetum : Studi Storici 3 (1894) 92-117, 207-227. — I. A. Heikel, GCS 7 (1902) XCI-CII; *idem*, Kritische Beiträge zu den Constantin-Schriften des Eusebius (TU 36, 4). Leipzig, 1911, 2, etc. — F. J. Dölger, ΙΧΘΥΣ. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit. I. Band. Rome, 1910, 52-68. — J. M. Pfättisch, Die Rede Konstantins des Grossen an die Versammlung der Heiligen auf ihre Echtheit untersucht. Freiburg i. B., 1908; *idem*, Platos Einfluss auf die Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen : ThQ 92 (1910) 399-417; *idem*, Die vierte Ekloge Vergils in der Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen (Progr.). Munich, 1913; *idem*, Die Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen (RQ Supplementheft 19 : Konstantin der Grosse und seine Zeit, herausg. v. F. J. Dölger). Freiburg i. B., 1913, 96-121. — A. Kurfess, Observatiunculae ad P. Vergilii Maronis eclogae quartae interpretationem et versionem Graecam : Mnem (1912) 277-284; *idem*, Platos Timaeus in Kaiser Konstantins Rede

an die heilige Versammlung : ZNW 19 (1919-1920) 72-81; *idem*, Curae Constantinianae. Berlin, 1920; *idem*, Kaiser Konstantins Rede an die Versammlung der Heiligen, eine Karfreitagsrede vom Jahre 313 : Verhandlungen der Versammlung Deutscher Philologen (1929) 130-131; *idem*, Zu Kaiser Konstantins Rede an die Versammlung der Heiligen : PhW 50 (1930) 366-368; *idem*, Kaiser Konstantins Karfreitagsrede im Jahre 313 : Festschrift P. Meyer. Münstereifel, 1933, 26-30. — A. Piganiol, RHPR 12 (1932) 369-372. — A. Kurfess, Der griechische Uebersetzer von Virgils vierter Ekloge in Kaiser Konstantins Rede an die Versammlung der Heiligen : ZNW 35 (1936) 97-100; *idem*, Latein-Griechisch : Glotta 25 (1936) 274-276 (Constantin composa l'*Oratio* en latin); *idem*, Kaiser Konstantin und die Sibylle : ThQ 117 (1936) 11-27; *idem*, Die griechische Uebersetzung der vierten Ekloge Virgils : Mnem 3, 5 (1937) 282-288; *idem*, Zur Echtheitsfrage und Datierung der Rede Konstantins an die Versammlung der Heiligen : ZRG 1 (1948) 355-358; *idem*, ThGl (1949) 167-174; *idem*, ThQ (1950) 145-165; *idem*, Kaiser Konstantin und die Erythräische Sibylle : ZRG 4 (1952) 42-57. — A. Bolhuis, Vergils 4. Ecloga in der Oratio Constantini ad sanctorum coetum. Diss. Amsterdam, 1950; *idem*, Die Rede Konstantins des Grossen an die Versammlung der Heiligen und Lactantius' Divinae Institutiones : VC 10 (1956) 25-32. — H. Dörries, Das Selbstzeugnis Kaiser Konstantins. Göttingen, 1954, 129-161. — J. Vogt, RACh Fasc. 19 (1956) 364-367.

3. *Laudes Constantini.*

Après l'*Oratio ad coetum sanctorum*, les manuscrits de la *Vita* donnent la *Laus Constantini*, titre qui réunit deux ouvrages différents et peut pour cette raison induire en erreur.

a. Les chapitres 1-10 représentent le panégyrique donné par Eusèbe au palais de Constantinople le 25 juillet 335, pour le trentième anniversaire du règne de Constantin. Eusèbe commence par affirmer son intention d'éviter tout étalage de rhétorique. Il croit que l'empereur est un homme mis à part des autres hommes, « parfait en sagesse, en bonté, en justice, en courage, en piété, en dévotion à l'égard de Dieu : l'empereur en vérité, et lui seul, est un philosophe, car il se connaît lui-même, et a pleine conscience de ce qu'une abondance de toute bénédiction est répandue sur lui d'une source qui lui est tout à fait extérieure, et qui vient du ciel » (5). Eusèbe le compare au soleil : « Ainsi notre empereur, comme le soleil rayonnant, illumine les sujets les plus éloignés de son empire par la présence de ses césars, comme par les rayons perçants de sa propre clarté » (3). Son empire est « l'imitation du pouvoir

monarchique dans les cieux » (5), parce qu'il s'est appliqué délibérément à modeler son gouvernement sur celui du ciel :

> Investi de l'image de la royauté céleste, les regards levés, il gouverne en réglant les choses d'ici-bas selon l'idée de son archétype, affermi par le fait qu'il s'applique à imiter la domination du Souverain (céleste). Cette conformité n'est accordée par le Souverain universel qu'à l'homme seulement parmi les créatures, car c'est la Puissance royale qui prescrivit la domination d'un seul. La monarchie, en effet, l'emporte sur toute autre forme de gouvernement ou administration, car la polyarchie qui va de pair avec l'égalité d'honneur mérite plutôt le nom d'anarchie ou de désordre (*Laudes Constantini*, 3; MG 20, 20, 1329 B).

Dans tout le reste du discours, Constantin est loué pour ses œuvres et pour les bienfaits résultant de la liberté qu'il a donnée à l'Église. Dans le dernier chapitre, Eusèbe renvoie encore au propre sermon de Constantin : « Discours, préceptes, exhortations à la vie vertueuse et sainte sont proclamés aux oreilles de toutes nations. Oui, l'empereur lui-même les proclame, et c'est en vérité une merveille que ce puissant prince, élevant la voix pour se faire entendre du monde entier, comme l'interprète de la volonté du souverain tout-puissant invite ses sujets en tout pays à la connaissance du vrai Dieu » (10).

b. Les chapitres 11-18 des *Laudes Constantini* ne sont pas un discours, mais le traité qu'Eusèbe présenta à l'empereur pour la dédicace de l'église du Saint-Sépulcre (335). Bien que ce soit dans l'ensemble un traité apologétique, son premier but est de justifier l'érection du grandiose édifice : « Ces magnifiques et nobles constructions, ces monuments impériaux d'un esprit impérial, que tu as érigés en l'honneur de la mémoire éternelle de la tombe du Sauveur, leur cause, dis-je, n'est pas également claire aux yeux de tous... L'ignorant et l'aveugle spirituel regardent ces desseins ouvertement avec moquerie et dérision, et jugent étonnant et indigne en vérité, de la part d'un si puissant prince, de dissiper son zèle sur les tombeaux et les monuments des morts... Pleinement persuadé,

donc, de ton approbation, très puissant empereur, je désire en ce moment proclamer à tous les raisons et les motifs de tes pieux travaux » (11, 2, 3, 7). Mais Eusèbe ajoute à ce but particulier un autre beaucoup plus large et général : l'Église du Saint-Sépulcre devient le symbole de la mission divine de l'empereur.

> Je désire me faire l'interprète de tes desseins, exposer les jugements d'une âme consacrée à l'amour de Dieu. Je me propose d'apprendre à tous les hommes ce que devraient savoir tous ceux qui cherchent à saisir les principes selon lesquels Dieu notre Sauveur exerce sa puissance, les raisons pour lesquelles celui qui préexistait et prenait soin de toutes choses descendit après longtemps du ciel pour nous, les motifs pour lesquels il prit notre nature et alla jusqu'à se soumettre à la puissance de la mort. Je proclamerai après cela les causes de la vie immortelle qui s'ensuivit et de la résurrection des morts. J'apporterai encore des démonstrations logiques et des leçons frappantes pour convaincre ceux qui en ont besoin. Mais il est temps maintenant de commencer (*Laudes Constantini*, 11, 7, MG 20, 1380 A).

Ainsi l'auteur offre-t-il à ses lecteurs païens une introduction à la foi chrétienne qui résume dans l'ensemble les trois premiers livres de sa *Théophanie* (voir plus loin, p. 470), en les adaptant à la circonstance.

Editions : MG 20, 1316-1440. — Nouv. éd. crit. : I. A. HEIKEL, GCS 7 (1902) 193-259.

Traduction : Anglaise : E. C. RICHARDSON, LNPF sér. 2, vol. 1 (1890) 581-610.

Etudes : N. H. BAYNES, Eusebius and the Christian Empire : Mélanges Bidez. Bruxelles, 1934, 13-18 (*Laus Constant.* 1-10; Eusèbe s'approprie la philosophie hellénistique de la royauté). — E. PETERSON, Der Monotheismus als politisches Problem. Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum. Leipzig, 1935, 71-82. — K. M. SETTON, Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century, Especially As Shown in Addresses to the Emperor. New York, 1941, 46-54.

3. *Œuvres apologétiques*

Dans ses traités apologétiques, Eusèbe récapitule tous les efforts tentés auparavant par les écrivains qui défendirent la foi chrétienne. Mais, s'il reprend les idées des apologistes grecs, il apporte une nouvelle méthode scientifique, qui consiste à soumettre au lecteur une surabondance de faits et d'arguments puisés à son extraordinaire connaissance de la littérature et de l'histoire anciennes. Jamais cependant il ne s'égare dans les détails, mais, fidèle à un plan bien conçu et clairement exécuté, il s'applique à représenter dans une grande perspective historique, les principales religions du passé, comme un tout et comme une préparation à la nouvelle. Malheureusement, plusieurs de ses écrits, qui formaient originellement des parties de ce projet, ne nous ont pas été transmis.

1. *Introduction élémentaire générale.*

La plus ancienne de ses œuvres apologétiques est son *Introduction élémentaire générale* à l'Évangile, composée avant son accession à l'épiscopat, qui comptait à l'origine dix livres, dont nous ne possédons que les livres 6-9 et quelques rares fragments. Cette seconde partie donne, sous le titre spécial d'*Eclogae propheticae*, une collection et une brève interprétation des prophéties messianiques de l'Ancien Testament.

Editions : MG 22, 1021-1262. — Nouv. éd. crit. : T. GAISFORD, Eclogae propheticae. Oxford, 1842.

Etudes : H. NOLTE, ThQ 43 (1861) 95-109 (crit. textuelle). — W. SELWYN, Journal of Philology 4 (1872) 275-280 (crit. textuelle). — G. MERCATI, La grande lacuna delle Ecloghe profetiche di Eusebio di Cesarea : Mémorial L. Petit. Bucarest, 1948, 1-3. — J. R. LAURIN, Orientations maîtresses des apologistes chrétiens de 270 à 361. Rome, 1954, 124-130.

2. *Praeparatio Evangelica.*

L'*Introduction élémentaire générale* servit de préliminaire à sa grande œuvre apologétique en deux parties, la *Préparation évangélique* et la *Démonstration évangélique*. La première est

complète, en quinze livres, tous conservés dans le grec original. Elle se propose de réfuter le polythéisme païen et de montrer la supériorité de la religion juive, qui servit de « préparation à l'Évangile ». Eusèbe voulait donner dans la *Praeparatio* « un guide qui pût tenir lieu d'instruction et d'introduction élémentaires et convenir à nos récents convertis d'entre les païens » (3). Au début du quinzième livre, l'auteur donne un sommaire de la *Praeparatio* : les premier, second et troisième livres rapportent les mythes obscènes et choquants des païens et attaquent l'interprétation allégorique qu'en donnent les néo-platoniciens. Les quatrième et cinquième traitent des oracles païens ; le sixième répond à ceux qui croient au destin. Le septième nous amène à la seconde partie, qui comprend les sept livres suivants et démontre que les chrétiens avaient raison d'abandonner la religion et la philosophie des Grecs pour recevoir les livres sacrés des hébreux. Nous retrouvons ici le thème familier de la grande antiquité de Moïse et des prophètes par rapport aux grands philosophes grecs accusés, surtout Platon, d'avoir emprunté aux précédents le meilleur de leur pensée. Les quatorzième et quinzième livres exposent les contradictions entre les penseurs grecs et les erreurs principales de leurs doctrines.

La *Praeparatio* s'ouvre par un appel remarquable à l'originalité de la méthode : « Le dessein que nous avons dans l'esprit doit être exécuté d'une manière qui nous soit propre » (7 *a*). Dans sa réfutation de l'idolâtrie, il fait parler les païens eux-mêmes, en usant largement de longues citations tirées de leurs propres écrits : « Je ne donnerai pas mes propres paroles, mais celles des personnes mêmes qui ont pris le plus profond intérêt au culte de ceux qu'elles appelaient dieux » (16 *d*). Plusieurs passages (1, 4, 2, etc. ; 5, 1, 4, etc.), supposent que l'oppression de la persécution était dissipée et la paix établie, au moment où Eusèbe écrivit sa *Praeparatio*, et l'allusion (135 *c*) au châtiment des imposteurs antiochiens (cf. *Hist. eccl.*, 9, 11) par Licinius invite à en fixer la date après 314.

Editions : MG 21. — Éd. séparée : F. A. Heinichen, 2 vol. Leipzig, 1842-1843. — T. Gaisford, 4 vol. Oxford, 1843. — E. H. Gifford, Eusebii Pamphili Evangelicae praeparationes, libri XV, ad codices manuscriptos denuo collatos recensuit, Anglice nunc primum reddidit. 4 vol. Oxford,

1903. — Nouv. éd. crit. : K. Mras, Praeparatio evangelica. Part I : Einleitung, die Bücher I-X : GCS 43, 1 (1954); Part II : Die Bücher XI-XV : GCS 43, 2 (1956).

Traductions : Anglaise : E. H. Gifford, op. cit. La traduction a aussi paru séparément en deux volumes. Oxford, 1903. — Morceaux choisis : J. E. de Hirsch-Davies, Eusebius' Praeparatio evangelica. Selections from Gaisford's text, translated with short explanatory notes. Lampeter, 1904. — *Française :* Séguier de Saint-Brisson, Préparation évangélique d'Eusèbe de Césarée. Paris, 1846.

Etudes : I. A. Heikel, De Praeparationis evangelicae Eusebii edendae ratione quaestiones. Helsingfors, 1888. — M. Faulhaber, Die griechischen Apologeten der klassischen Väterzeit. I. Buch : Eusebius von Caesarea. Diss. Würzburg, 1895. — U. v. Wilamowitz-Moellendorff, Ein Bruchstück aus der Schrift des Porphyrius gegen die Christen : ZNW 1 (1900) 101-165 (*Praep. Ev.* 1, 2, 1-4). — H. Kuiper, De Ezechiele poeta Judaeo : Mnem (1900) 237-280 (*Praep. Ev.* 9, 28, etc., texte et traduction). — V. Costanzi, L'imprecazione di Nabucodonosor in Abideno : Atene e Roma (1905) 143-150 (*Praep. Ev.* 9, 41). — H. Doergens, Eusebius von Caesarea als Darsteller der phoenizischen Religion (FLDG 12, 5). Paderborn, 1915; *idem*, Eusebius von Caesarea als Darsteller der griechischen Religion (FLDG 14, 3). Paderborn, 1922. — K. Mras, Ein Fund bei Eusebius : WSt 47 (1929) 39-42 (*Praep. Ev.* 15, lacunes du dernier chapitre). — J. Wieneke, Ezechielis Iudaei poetae Alexandrini fabulae quae inscribitur 'Εξαγωγή fragmenta rec. Münster, 1931 (*Praep. Ev.* 9, 28, etc.). — P. Henry, Recherches sur la Préparation évangélique d'Eusèbe et l'édition perdue des œuvres de Plotin publiée par Eustochius (Bibl. de l'École des Hautes Études. Sciences relig. t. 20). Paris, 1935 ; *idem*, Les États du texte de Plotin. Paris, 1938, 77-124 (*Praep. Ev.* 15, 10, 22). — I. Bidez, Le nom et les origines de nos almanachs : AIPh 5 (1937) 77-85. — O. Eissfeldt, Religionsdokument und Religionspoesie, Religionstheorie und Religionshistorie. Ras Schamra und Sanchunjaton. Philo Byblius und Eusebius von Caesarea : ThBl (1938) 185-197; *idem*, Zur Frage nach dem Alter der Phoenizischen Geschichte des Sanchunjaton : FF (1938) 251-252. — K. Mras, Zu den neu gefundenen Διηγήσεις des Kallimachos : WSt (1938 45-54 (*Praep. Ev.* 3, 1). — C. Peters, Zum Namen Abdalonymus : OLZ (1941) 265-268. — C. Bonner, An Unnoticed Fragment of Porphyry : HThR 35 (1942) 8-11 (*Praep. Ev.* 4, 22, 174 *d*-175 *a*). — K. Mras, Ein Vorwort zur neuen Eusebius-Ausgabe mit Ausblicken auf die spätere Gräzität : RhM 22 (1944) 217-236 (nouv. éd. de *Praep. Ev.*); *idem*, Meine Eusebius-Ausgabe : AAWW 84 (1947) 115-120 (langage de la *Praep.*); *idem*, Eine neuentdeckte Handschrift des Eusebius : Die österreichische Nationalbibliothek. Festschrift J. Bick. Vienna, 1948, 485-487 (Cod. Athos Vatopedi 180 contenant *Praep. Ev.*). — P. Nautin, Sanchuniaton chez Philon de Biblos et chez Porphyre : RBibl 56 (1949) 259-273 (*Praep. Ev.* 1, 9-10); *idem*, La valeur documentaire de l'Histoire phénicienne : RBibl 56 (1949) 573-578 (*Praep. Ev.* 1, 9-10); *idem*, Trois autres fragments du livre de Porphyre contre les chrétiens : RBibl 57

(1950) 409-416 (*Praep. Ev.* 1, 9-10). — E. DES PLACES, Les lois de Platon et la Préparation évangélique d'Eusèbe de Césarée : Aegyptus 32 (1952) 223-231. — O. EISSFELDT, Sanchunjaton von Berut und Ilumiku von Ugarit. Halle, 1952; *idem*, Taautos und Sanchunjaton. Berlin, 1952; *idem*, Adrammelek und Demarus : AIPh 13 (1953) 153-159 (divinités phéniciennes décrites par Philon de Biblos, citées dans *Praep. Ev.*). — R. FOLLET, Sanchuniaton, personnage mythique ou personne historique? : Bibl 34 (1953) 81-90. — K. MRAS, Zum Schluss der Praeparatio evangelica des Eusebius : WSt 66 (1953) 92, etc. — J. R. LAURIN, op. cit. 344-367. — K. MRAS, Ariston von Keos in einem zweiten Bruchstück von Plutarchs Στρωματεῖς : WSt 68 (1955) 88-98 (*Praep. Ev.* 15, 62, 7-13); *idem*, Die Stellung der Praeparatio Evangelica des Eusebius im antiken Schrifttum : AAWW 93 (1956) 209-217 (*Praep. Ev.* contient des fragments grecs des œuvres perdues d'Amélios, Séverus, Numenius, Porphyre, Aristoclès, Alexandre d'Aphrodise et Abydenus). — E. DES PLACES, Le Platon de Théodoret. Les citations du Phédon, de la République et du Timée : Studi in onore di A. Calderini e R. Paribeni. Milan, 1956, I, 325-336 (Théodoret utilise *Praep. Ev.*); *idem*, Eusèbe de Césarée juge de Platon dans la Préparation évangélique : Mélanges A. Diès. Paris, 1956, 69-77. — J. PEPIN, La théologie tripartite de Varron : REAug 2 (1956) 282-285 (*Praep. Ev.* 3, 17, 1-2; 4, 1, 2-4). — E. DES PLACES, Deux témoins du texte des Lois de Platon : WSt 70 (1957) 254-259. — O. EISSFELDT, Textkritische Bemerkungen zu den in Eusebius' Praeparatio Evangelica enthaltenen Fragmenten des Philo Byblius : WSt 70 (1957) 94-99.

3. *Demonstratio Evangelica.*

Tandis que la *Préparation* défend la religion chrétienne contre les païens, la *Démonstration* répond aux accusations des juifs, qui reprochent aux chrétiens de n'accepter le judaïsme que pour s'arroger le droit aux promesses du peuple choisi, sans porter les obligations de la Loi. Eusèbe répond à cette critique en vingt livres, dont il ne reste que les dix premiers et un fragment important du quinzième. Ils suffisent à montrer que l'auteur, dans la *Démonstration Évangélique*, retire aux juifs l'avantage de l'Ancien Testament, dont il démontre la valeur universelle et révèle l'accomplissement dans la religion chrétienne.

Les deux premiers livres, qui forment l'introduction, expliquent pourquoi les chrétiens acceptent les Écritures juives tout en rejetant la législation de Moïse : c'est que le christianisme continue la religion universelle des patriarches, dont la Loi mosaïque ne fut que la dispensation temporaire, qui servit de transition entre l'époque des patriarches et la venue du Christ. Dans le second livre, l'auteur prouve abondamment par les prophètes que la chute de l'État juif, la venue du Messie et la vocation des gentils étaient prédites. Les livres trois à neuf apportent les preuves prophétiques de l'humanité du Christ (livre III), de sa divinité (livres IV-V), de l'incarnation et de la vie terrestre du Sauveur (livres VI à IX). Le livre X traite de sa passion et de sa mort. Les dix autres livres perdus se rapportaient probablement à sa résurrection, à son ascension, à la mission du Saint-Esprit et à la fondation de l'Église. Le fragment du livre XV traite des quatre royaumes du Livre de Daniel.

Bien qu'elles soient nominalement dirigées contre les païens et les juifs, la *Praeparatio* comme la *Demonstratio* visent en réalité le traité de Porphyre *Contre les chrétiens*. Eusèbe s'y réfère sans cesse et lui emprunte même parfois l'expression des accusations contre la religion chrétienne, par exemple dans la *Praep. ev.*, 1, 2, 1-4, le réfutant ainsi de sa propre bouche. Sa méthode rappelle celle du *Contra Celsum* d'Origène (cf. vol. II, p. 67-73), mais Eusèbe évite de relever les objections de Porphyre point par point, comme Origène le faisait avec Celse. Il suit une formule différente, ne se laissant pas entraîner par son adversaire en dehors de son programme bien ordonné et systématique d'interprétation scripturaire, dans une controverse stérile sur des points d'importance secondaire. Cette méthode s'avère beaucoup plus efficace et contribue largement à faire de son œuvre non seulement la codification de tous les résultats acquis par ses prédécesseurs, mais probablement l'œuvre apologétique la plus importante de l'Église ancienne.

Quant à sa date, la *Demonstratio* suit sans doute directement la *Praeparatio*. Son langage théologique laisse entendre que le concile de Nicée n'était pas imminent.

Editions : MG 22, 13-794. — Éd. séparées : T. GAISFORD, 2 vol. Oxford, 1852. Nouv. éd. crit. : I. A. HEIKEL, Die Demonstratio Evangelica, GCS 23 (1913).

Traductions : Anglaise : W. J. FERRAR, The Proof of the Gospel being the Demonstratio Evangelica of Eusebius of Caesarea (SPCK). London, 1920, 2 vol.

Etudes : K. LAKE, A Lost Manuscript of Eusebius's Demonstratio Evangelica Found : HThR 16 (1923) 396-397 (le codex Maurocordati utilisé par Fabricius est le codex Vatopedi 179 du Mont Athos). — V. G. TASKER, The Text used by Eusebius in Demonstratio Evangelica in quoting from Matthew and Luke : HThR 28 (1935) 61-67. — D. S. WALLACE-HADRILL, An Analysis of Some Quotations from the First Gospel in Eusebius' Demonstratio Evangelica : JThSt N. S. 1 (1950) 168-175; *idem*, Eusebius and the Institution Narrative in the Eastern Liturgies : JThSt N. S. 4 (1953) 41-42 (*Demonstr. Ev.* 7, 1, 28). — J. R. LAURIN, op. cit. 369-380. — H. S. MURPHY, Eusebius' New Testament Text in the Demonstratio Evangelica : JBL 73 (1954) 162-168. — H. S. MURPHY, The Text of Romans and I Corinthians in Minuscule 93 and the Text of Pamphilius : HThR 52 (1959) 119-131 (citations dans la Demonstratio Evangelica).

4. *Theophania.*

La *Théophanie* ou *Manifestation divine,* le dernier en date des écrits apologétiques d'Eusèbe, traite de la manifestation divine dans l'incarnation du Logos. L'auteur expose et défend ce dogme contre les objections courantes en cinq livres écrits sur un ton populaire, mais avec un grand déploiement de rhétorique. Les trois premiers traitent de la manifestation du Logos dans la création et la conservation de l'univers et dans l'esprit de l'homme, de la nécessité de la rédemption et de l'accomplissement final de cette dernière dans le Christ. Le quatrième expose l'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament, et le cinquième la stupidité de l'hypothèse de la sorcellerie du Christ et de l'imposture de ses disciples. Les trois premiers livres dépendent fortement de la *Préparation* et de la *Démonstration,* mais le quatrième paraît être une réédition d'une monographie sur les prophéties réalisées dans le Christ, qu'Eusèbe mentionne dans la *Préparation* (1, 3, 12). Le cinquième reproduit le troisième livre de la *Démonstration* dans sa section principale, suivant l'aveu de l'auteur lui-même (4, 37). Ces connexions littéraires et la notion très accusée d'une Église victorieuse et florissante, qui transparaît à travers tout l'ouvrage, prouvent qu'il fut composé après 323 et l'accession de Constantin au gouvernement unique.

A part un grand nombre de fragments grecs, l'original a disparu, mais une traduction syriaque très servile conserve le texte entier. Cette dernière doit remonter très haut, car le British Museum de Londres en possède un manuscrit daté de février 411.

Editions : Fragments grecs : MG 24, 609-690. — Nouv. éd. écrit. : H. GRESSMANN, Die Theophanie. Die griechischen Bruchstücke und Uebersetzung der syrischen Ueberlieferungen, GCS 11, 2 (1904). — Texte syriaque : S. LEE, London, 1842.

Traductions : *Anglaises* : S. LEE, Eusebius of Caesarea on the Theophania or Divine Manifestation of Our Lord and Saviour Jesus Christ, translated into English with notes, from an ancient Syriac version of the Greek original. Cambridge, 1843. — *Allemande* : H. GRESSMANN, op. cit.

Etudes : H. GRESSMANN, Studien zu Eusebs Theophanie (TU 23, 3). Leipzig, 1903. — F. J. DÖLGER, Zur antiken Embryotomie. Ihre moralische Bewertung durch Eusebius von Caesarea : AC 4 (1934) 280-281 (*Theoph.* 1, 71). — C. PETERS, Die Zitate aus dem Matthäus-Evangelium in der syrischen Uebersetzung der Theophanie des Eusebius : OC 11 (1936) 1-25. — J. QUASTEN, Der Gute Hirte in hellenistischer und frühchristlicher Logostheologie : Heilige Ueberlieferung. Festschrift J. Herwegen. Münster, 1938, 51-58 (*Theoph.* 2, 83; 4, 24). — D. S. WALLACE-HADRILL, Eusebius of Caesarea. London, 1960, 52-55.

5. *Contre Porphyre*

Eusèbe consacra vingt-cinq livres, entièrement disparus malheureusement, à la réfutation des quinze livres *Contre les chrétiens*, où le célèbre philosophe néo-platonicien Porphyre attaquait très gravement le christianisme. Jérôme (*De vir. ill.*, 81, *Ep.* 70), Socrate (*Hist. eccl.*, 3, 23) et Philostorge (*Hist. eccl.*, 8, 14) mentionnent cette réponse d'Eusèbe, et le premier donne quelques indications sur son contenu (*Comm. in Dan.*, Prol.; *Comm. in Matth.*, ad 24, 16). La polémique semblait tourner autour de l'interprétation de certains passages évangéliques, car Porphyre faisait en effet grand cas des contradictions qu'il prêtait aux évangélistes à propos des généalogies de Jésus et des récits de la résurrection.

Éditions : Fragments réunis éd. par E. PREUSCHEN dans : A. HARNACK, Geschichte der altchristlichen Literatur 1, 2, 564, etc. — Nouveau fragment : E. v. D. GOLTZ, Eine textkritische Arbeit des 10. bzw. 6. Jahrhunderts (TU 17, 4). Leipzig, 1899, 41, etc.

6. *Contre Hiéroclès.*

Avant celle de Porphyre, Eusèbe avait réfuté une polémique d'Hiéroclès, gouverneur de Bithynie, qui soutenait la supériorité d'Apollonius de Tyane sur Jésus. Le texte de ce petit traité est conservé dans le célèbre Codex d'Aréthas à Paris (cf. vol. I, p. 214). C'est une des premières œuvres d'Eusèbe, et sa composition se situe probablement entre 311 et 313, ou même plus tôt.

Editions : MG 22, 795-868. — Nouv. éd. crit. de T. GAISFORD. Oxford, 1852 (avec le *Contra Marcellum* et le *De ecclesiastica theologia*). — Le texte se trouve aussi dans l'édition des écrits de Flavius Philostrate : C. L. KAYSER, Philostrati Opera. Leipzig, 1870, vol. 1, 369-413. Le texte de Kayser a été réimprimé par F. C. CONYBEARE, Philostratus, The Life of Apollonius of Tyana and the Treatise of Eusebius Against Hierocles (LCL). London, 1912.

Traduction : Anglaise : F. C. CONYBEARE, op. cit. 483-605.

Etudes : M. FAULHABER, Die griechischen Apologeten der klassischen Väterzeit. I. Buch : Eusebius von Caesarea. Würzburg, 1895, 108-121. — H. DOERGENS, Apollonius von Tyana in Parallele zu Christus : ThGl 25 (1933) 292-304.

7. *Réfutation et défense.*

Photius (*Bibl. cod.*, 13) lut cet ouvrage en deux livres, et note qu'il en existait à son époque deux éditions légèrement différentes. Toutes les deux sont disparues aujourd'hui. Il ressort des remarques de Photius qu'il s'agissait d'une apologie répondant aux objections païennes contre la religion chrétienne, et celui-ci juge qu'Eusèbe résolvait certaines difficultés « de façon satisfaisante, mais pas entièrement ».

4. *Œuvres bibliques et exégétiques*

Eusèbe eut le mérite de travailler à la préparation d'une bonne édition de la Bible. Avec l'assistance de son ami Pamphile, il reproduisit la Septante d'Origène (la cinquième colonne des *Hexaples*), et en fit une œuvre détachée qu'il annota dans la marge en indiquant les variantes des autres versions. L'histoire du texte critique de l'Ancien et du Nouveau Testament est liée intimement à son nom et à celui de son ami, car un bon nombre des manuscrits qui nous ont transmis la Bible remonte aux codices confectionnés par eux. Ce fut en effet à Eusèbe que Constantin s'adressa lorsqu'il voulut cinquante copies des livres saints pour les églises de Constantinople, et il lui en confia la préparation dans une lettre :

> Dans la ville qui porte notre nom, la Providence du divin Sauveur aidant, une grande quantité de gens se sont associés à la très sainte Église. Puisque tout ici se développe largement, il est très nécessaire, semble-t-il, que des églises y soient aménagées en plus grand nombre. Veuillez donc accueillir avec empressement ce qu'il nous a paru bon de décider. Nous avons jugé utile d'informer votre prudence de donner ordre à la rédaction de cinquante livres en parchemin bien préparé, faciles à lire et d'un format commode à l'usage, par des calligraphes de métier, et bien exercés dans leur art, et ces livres contiendront les Saintes Écritures dont vous savez la possession et l'usage particulièrement nécessaires à l'enseignement de l'Église. Des instructions ont été envoyées au catholicos du diocèse pour qu'il veille à vous fournir tout ce qu'il faut pour la préparation de ces livres. Que ce travail soit achevé le plus vite possible, votre diligence s'y emploiera (*Vita Const.*, 4, 36; MG 20, 1185 A).

Etudes : J. SCHÄFER, Die fünfzig Bibelhandschriften des Eusebius für den Kaiser Konstantin : Der Katholik (1913) 90-104. — C. WENDEL, Der Bibel-Auftrag Kaiser Konstantins : ZBW 56 (1939) 165-175. — D. VOLTURNO, The Four Gospel Text of Eusebius. Diss. Boston, 1956 (microfilm). — D. S. WALLACE-HADRILL, Eusebius and the Gospel Text of Caesarea : HThR 49 (1956) 105-114. — M. J. SUGGS, The Eusebian Text of Matthew : Novum Testamentum 1 (1956) 233-245; *idem*, Eusebius and the Gospel Text : HThR 50 (1957) 307-310. — D. S. WALLACE-HADRILL, Eusebius of Caesarea. London, 1960, 59-99.

1. *Les Canons évangéliques.*

Eusèbe introduisit une innovation importante dans les manuscrits évangéliques, une sorte de concordance entre les évan-

giles, consistant à indiquer les passages de chacun des évangiles qui ont des parallèles dans les autres. Dans sa Lettre à Carpianus il explique l'ensemble de son système et note qu'il lui a été suggéré par la *Concordance évangélique* ou les *Sections* d'Ammonius d'Alexandrie (cf. vol. II, p. 123), qui disposent les évangiles en quatre colonnes parallèles. Eusèbe améliore le système d'Ammonius qui offrait l'inconvénient de ne permettre la lecture suivie que de l'évangile selon saint Matthieu.

Il commença par diviser les évangiles en petites sections qu'il numérota à la suite, puis il prépara une table de dix canons, contenant chacun une liste de passages dans l'ordre suivant : Canon I : passages communs aux quatre évangiles ; II : communs aux synoptiques ; III : communs à Matthieu, Luc et Jean ; IV : communs à Matthieu, Marc et Jean ; V : communs à Matthieu et Luc ; VI : communs à Matthieu et Marc ; VII : communs à Matthieu et Jean ; VIII : communs à Luc et Marc ; IX : communs à Luc et Jean ; X : particuliers à chaque évangile, successivement à Matthieu, Marc, Luc et Jean. Ces tables, utilisées conjointement avec les chiffres des sections dans le texte des évangiles, permettent au lecteur de trouver d'un seul coup d'œil les passages parallèles. Ce système passa aux manuscrits syriaques et latins et fut connu sous le nom de *Canons eusébiens* ou de *Sections eusébiennes*. Saint Jérôme l'adopta pour sa Vulgate et l'explique dans sa lettre au pape Damase.

Editions : MG 22, 1275-1292. — Pour les éditions de la lettre à Carpianus, voir plus loin, p. 487.

Etudes : G. H. GWILLIAM, The Ammonian Sections, Eusebian Canons, and Harmonizing Tables in the Syriac Tetra-evangelium : Studia Biblica et Ecclesiastica 2 (1890) 241-272. — E. NESTLE, Die Eusebianische Evangeliensynopse : NKZ 19 (1908) 40-51, 93-114, 219-232. — S. GRÉBAUT, Les dix canons d'Eusèbe et d'Ammonius : ROC (1913) 314-317. — L. CANET, Sur le texte grec des Canons d'Eusèbe : Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome (1913) 119-168. — C. NORDENFALK, Die spätantiken Kanontafeln. Kunstgeschichtliche Studien über die Eusebianische Evangelien-Konkordanz in den ersten vier Jahrhunderten ihrer Geschichte. Göteborg, 1938. — M. MARCOVIC, De duobus codicibus novis : Ziva Antika 3 (1953) 159-168. — A. PENNA, Il De consensu evangelistarum ed i Canoni Eusebiani : Bibl 36 (1955) 1-19. — E. ELORDURY, Ammonio escriturista : EB 16 (1957) 187-217 (le témoignage d'Eusèbe). — J. LEROY, Nouveaux témoins des Canons d'Eusèbe illustrés selon la tradition syriaque : Cahiers Archéologiques 9 (1957) 117-140. — A. VACCARI, Le sezioni evangeliche di Eusebio e il Diatessaron di Taziano nella letteratura Siriaca : RSO 32 (1957) 433-452.

2. *Onomasticon.*

L'*Onomasticon* est un dictionnaire des sites bibliques, qui donne une liste alphabétique des noms de lieux de la Bible avec une notice géographique et historique sur chacun et son appellation au temps d'Eusèbe. Très apprécié par les érudits de la Bible en Orient, il n'eut pas une moindre réputation en Occident, où il fut connu dans une traduction latine de Jérôme, qui lui apporta quelques corrections et additions. Les deux textes, l'original grec et la traduction latine, sont conservés et constituent encore aujourd'hui la source la plus importante pour la topographie de la Terre Sainte.

L'*Onomasticon* n'est que la quatrième partie d'une œuvre plus importante sur la géographie biblique, composée par Eusèbe à la suggestion de l'évêque Paulin de Tyr. Celui-ci étant mort en 331, l'œuvre d'Eusèbe doit avoir été écrite avant cette date. Les trois premières sections n'ont pas subsisté. Elles offraient (1) une interprétation grecque des termes ethnologiques des Écritures hébraïques ; (2) une topographie de l'ancienne Judée avec les territoires des douze tribus ; (3) un plan de Jérusalem et du Temple, accompagné de mémoires sur les différentes localisations. Eusèbe se réfère à ces trois parties dans la préface de son *Onomasticon*, et Jérôme dans son introduction à sa version latine.

Editions : MG 23, 903-976 (incomplète). — P. DE LAGARDE, Onomastica sacra. Göttingen, 1870-1887, 2 vol. (texte grec et version latine de Jérôme). — Nouv. éd. crit. : E. KLOSTERMANN, Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen, GCS 11, 1 (1904) (texte grec et version latine de Jérôme en colonnes parallèles).

Traduction : E. Z. MELAMED, The Onomasticon of Eusebius translated into Hebrew. Jerusalem, 1950.

Etudes : E. KLOSTERMANN, Eusebius' Schrift Περὶ τῶν τοπικῶν ὀνομάτων τῶν ἐν τῇ θείᾳ γραφῇ (TU 23, 2 *b*). Leipzig, 1902. — E. LINDL, Die Oktateuchkatene des Prokop von Gaza und die Septuagintaforschung.

Munich, 1902, 37, etc. — P. THOMSEN, Palaestina nach dem Onomastikon des Eusebius : ZDP 26 (1903) 97-141, 145-188; *idem*, Untersuchungen zur älteren Palaestinaliteratur : ZDP 29 (1906) 101-132; *idem*, Textkritisches zum Onomastikon : Berliner PhW (1905) 621-624; *idem*, Loca sancta I. Halle, 1907. — E. NESTLE, Zum Onomastikon des Eusebius : ZDP 28 (1905) 41-43. — W. KUBITSCHEK, Ein Strassennetz in Eusebius' Onomastikon : Jahreshefte des Oesterreichischen Archaeologischen Instituts 1 (1905) 119-127; *idem*, Die Mosaikkarte Palaestinas : Mitteilungen der k.k. Geographischen Gesellschaft in Wien (1900) 335-380. — A. JACOBY, Das geographische Mosaik von Madaba, die älteste Karte des hl. Landes. Leipzig, 1905. — J. ZIEGLER, Die Peregrinatio Aetheriae und das Onomastikon des Eusebius : Bibl (1931) 70-84. — G. BEYER, Die Stadtgebiete von Diospolis und Nikopolis im 4. Jahrhundert und ihre Grenznachbarn : ZDP 56 (1933) 218-253. — F. M. ABEL, La question gabaonite et l'Onomasticon : RBibl (1934) 347-373. — H. FISCHER, Geschichte des Kartographie von Palaestina : ZDP 62 (1939) 169-189. — M. NOTH, Die topographischen Angaben im Onomastikon des Eusebius : ZDP 66 (1943) 32-63. — J. STEINMANN, Saint Jérôme. Paris, 1958, 201-205 (les noms hébreux et l'Onomasticon d'Eusèbe).

3. *Questions et solutions évangéliques.*

Cet ouvrage comprenait deux parties. La première, intitulée *Questions et solutions évangéliques adressées à Étienne,* discutait en deux livres des divergences présentées par les récits de l'Enfance. La seconde, *Questions et solutions évangéliques adressées à Marin,* ne comptait qu'un seul livre. L'auteur y déclare qu'ayant traité dans la première partie des difficultés présentées par le début des évangiles, il passe maintenant aux divergences de la fin, c'est-à-dire des récits de la résurrection. Les deux parties ont disparu, à part quelques fragments grecs et syriaques. Cependant un épitomè découvert et publié par Mai (réimprimé MG 22, 879-1006) donne de précieux renseignements sur l'original et sur son contenu. L'ensemble de l'ouvrage représente une contribution importante à la critique biblique.

Editions : Fragments grecs : MG 22, 879-1006. — Textes syriaques : G. BEYER, Die evangelischen Fragen und Lösungen des Eusebius in jakobitischer Ueberlieferung und deren nestorianische Parallelen. Syrische Texte herausgegeben, übersetzt und untersucht : OC N.S. 12-14 (1922-1924) 30-70; 3e sér. 1 (1927) 80-97, 284-292; 3e sér. 2 (1927) 57-69.

Traduction : Allemande : G. BEYER, art. cit.

Etudes : A. BAUMSTARK, Syrische Fragmente von Eusebios' Περὶ διαφωνία εὐαγγελίων : OC 1 (1901) 378-383. — G. BEYER, art. cit. — G. BARDY, La littérature patristique des Quaestiones et responsiones sur l'Écriture Sainte : RBibl 41 (1932) 228-236.

Dans son exégèse, Eusèbe reste fidèle à l'école d'Alexandrie. Il écrivit, comme Origène, de volumineux commentaires sur les livres de l'Ancien Testament, mais rien ne permet de supposer qu'il fit de même pour le Nouveau.

4. *Commentaires sur les psaumes.*

La plus importante de ses œuvres exégétiques paraît avoir été son grand *Commentaire sur les psaumes,* qui jouit d'une haute réputation auprès des auteurs patristiques pour son érudition et son jugement critique. Il fut deux fois traduit en latin, par Hilaire de Poitiers et par Eusède de Verceil, ce dernier omettant les passages hérétiques (Jérôme, *De vir, ill.*, 81 ; *Ep* 61, 2 ; 112, 20). S'il ne reste rien de ces deux versions, des extraits d'une importance telle nous sont parvenus de l'original qu'ils rendent possible une reconstruction complète. C'est ainsi que Montfaucon a publié un commentaire suivi des psaumes 51-95 et des fragments de chaînes sur les psaumes 1-50 et 96-118 (MG 23, 65, etc.), et que le cardinal Mai a édité des fragments de chaînes pour les psaumes 119-150 (MG 24, 9, etc.). Ce que Pitra publia comme citations d'Eusèbe est d'authenticité très incertaine, mais G. Mercati découvrit dans une chaîne de la Bibliothèque Ambrosienne de Milan d'importantes sections sur les psaumes 96-100. Il semble que ce commentaire fut un des derniers écrits d'Eusèbe, bien que nous ne puissions lui fixer une date dans l'état actuel de notre information. Les fragments indiquent les proportions gigantesques que devait présenter l'œuvre entière.

Editions : MG 23; 24, 9-76. — R. DEVREESSE, DB Suppl. 1 (1928) 1122-1124. — G. MERCATI, Osservazioni a proemi del Salterio di Origene Ippolito Eusebio Cirillo Alessandrino e altri, con frammenti inediti (ST 142). Cité du Vatican, 1948.

Etudes : G. MERCATI, L'ultima parte perduta del commentario d'Eusebio ai Salmi : RIL sér. 2, vol. 31 (1898) 1036-1045 (Cod. Ambros. F. 126 sup.). — H. E. W. TURNER, A Psalm Prologue Contained in Ms. Bodl. Barocianus 15 : JThSt 41 (1940) 280-287. — G. MERCATI, Note di letteratura

biblica : Vivre et Penser 1 (1941) 5-15. — M. Richard, Les premières chaînes sur le psautier : Bulletin d'information de l'Institut de recherche et d'histoire des Textes « Les premières chaînes sur le psautier » 5 (1956) 89 montre que MG 30, 81-104 in Ps. 137, attribué à saint Basile le Grand, appartient au commentaire d'Eusèbe.

5. *Commentaire sur Isaïe.*

Jérôme mentionne (*De vir. ill.*, 81) un *Commentaire sur Isaïe* en dix livres, tandis que, dans la préface de son propre *Commentaire sur Isaïe*, il parle de cette œuvre d'Eusèbe en lui prêtant quinze livres. Dans une autre référence (*Comm. in Is.*, lib. 5, praef.; lib. 5, ad Is., 18, 2), il ajoute qu'Eusèbe promettait dans le titre une interprétation historique, mais oublie souvent sa promesse et finit dans l'allégorisme d'Origène. Longtemps on put croire cet ouvrage perdu, en dehors des nombreux et substantiels fragments conservés dans les chaînes, que Montfaucon réunit (MG 24, 89-526). Mais R. Devreesse, ayant comparé minutieusement cette collection aux chaînes manuscrites de la Bibliothèque Vaticane *Chig.* R VIII 54, *Ottob. gr.*, 452, *Vat. gr.*, 755, et *Vat gr.*, 1153, et aux éditions des commentaires sur Isaïe de Basile le Grand (cf. plus haut, p. 315), de Cyrille d'Alexandrie (cf. plus haut p. 181) et de Théodoret de Cyr, put montrer que Montfaucon produit comme eusébiens un certain nombre de fragments appartenant en réalité à d'autres commentateurs, et en omet beaucoup que ces chaînes manuscrites attribuent à Eusèbe. De plus, A. Möhle découvrit que le *Commentaire sur Isaïe* d'Eusèbe figure presque entièrement sur la marge d'un manuscrit de Florence, *Bibl. Laur. Plut.*, XI, 4, et représente deux fois le volume de tous les fragments des chaînes réunis. Ce texte nouvellement découvert prouve : (1) qu'Eusèbe dépendait d'Origène, dont le *Commentaire sur Isaïe* est cité sept fois, et (2) qu'il fondait son exégèse sur la Septante des Hexaples, tandis que le texte biblique de Montfaucon est celui de la Sixtine.

Edition : Un texte critique sera édité par J. Ziegler dans le GCS.

Etudes : R. Devreesse, L'édition du Commentaire d'Eusèbe de Césarée sur Isaïe. Interpolations et omissions : RBibl 42 (1933) 540-555. — A. Moehle, Der Jesaiakommentar des Eusebios von Kaisareia fast vollständig wieder aufgefunden : ZNW 33 (1934) 87-89.

6. *La polygamie et les grandes familles des patriarches.*

Dans la *Démonstration évangélique* (1, 9, 20), Eusèbe remarque : « Si quelque question sur les familles d'Abraham et de Jacob se présente, on trouvera plus ample discussion dans le livre que j'ai écrit sur la polygamie et les grandes familles des anciens hommes de Dieu. » Il renvoie au même ouvrage dans la *Praeparatio*, 7, 8, 29. Basile le Grand en cite un passage dans son *De spiritu Sancto*, 29, 72, mais l'appelle « Difficultés au sujet de la polygamie des anciens ». Le contraste entre le concept chrétien du mariage et la vie des anciens patriarches demandait une mise au point sur la liberté primitive qui apparaît dans la Genèse, pour répondre aux critiques des adversaires. Le traité est perdu.

7. *Sur Pâques* (Περὶ τῆς τοῦ πάσχα ἑορτῆς)

Eusèbe nous apprend dans la *Vita Constantini*, 4, 34, que l'empereur lui avait écrit personnellement une lettre « au sujet de la très sainte fête de Pâques » à l'occasion de son traité *Sur Pâques* qu'il avait dédié à Constantin : « car je lui avais moi-même dédié une interprétation de la signification mystique de cette fête » (*ibid.*). Il ressort de ces mots qu'Eusèbe avait exposé la signification mystique de la Pâque juive et son accomplissement dans la fête pascale chrétienne, mais la lettre de remerciement envoyée par l'empereur à Eusèbe suppose que celui-ci y abordait également la controverse pascale. L'empereur écrit :

> C'est une entreprise immense et dépassant toute possibilité d'expression, de traiter dignement des mystères du Christ et d'exposer comme il convient la controverse au sujet de la fête de Pâques, son origine et sa conclusion utile mais laborieuse, car il n'est pas au pouvoir de l'homme de parler des choses divines, et même de ceux qui pourraient les concevoir. Je suis néanmoins rempli d'admiration pour votre amour de la science et pour

votre zèle : je n'ai pas seulement lu moi-même avec plaisir votre ouvrage, mais j'ai donné ordre, selon votre propre désir, de le communiquer à un grand nombre de personnes très sincèrement attachées au service de Dieu (*Vita Const.*, 4, 35 ; MG 20, 1181 A).

Malheureusement l'ouvrage n'a pas survécu en entier, mais la chaîne sur Luc de Nicétas d'Héraclée en conserve un fragment important, qui fut publié pour la première fois par Mai et réimprimé par Migne (MG 24, 693-706). Il compte douze chapitres portant sur la nature des fêtes de l'Ancien Testament et sur leur contrepartie chrétienne, sur la décision du concile de Nicée touchant la question pascale et les raisons de ne pas célébrer cette fête en même temps que la Pâque juive. Nous y apprenons (*De solemnitate paschali*, 8) que le quart environ des membres du concile de Nicée observait la coutume antiochienne et que Constantin parla sur ce sujet à l'assemblée, évidemment dans le même sens que dans sa lettre aux Églises d'Orient. Il ne convient pas, à son avis, que les chrétiens observent la fête de Pâques selon la coutume des Juifs, ou même qu'ils la célèbrent à des dates différentes dans les diverses Églises (*Vita Const.*, 3, 19). La coutume visée par les décisions du concile n'était pas celle des quatuordécimans (cf. vol. I, p. 89, 258, 273), mais celle des protopaschites. Un grand nombre d'Églises, notamment en Syrie, en Mésopotamie et dans une partie de la Cilicie, célébraient Pâques invariablement le dimanche après le 14 du mois juif de Nisan, tandis que le reste de l'Orient suivait le comput alexandrin et que l'Occident acceptait la date romaine. Ces deux derniers systèmes, bien que fondés sur un cycle pascal différent (cf. vol. II, p. 131, 212, 437), s'accordaient sur le principe — ignoré des juifs — voulant que la pleine lune pascale ne tombât jamais avant l'équinoxe du printemps. Aussi, quand le dimanche suivant la Pâque juive tombait avant l'équinoxe, Antioche et Alexandrie fêtaient Pâques à un mois de distance, ce que déplore Constantin : « Qu'il est grave et scandaleux que, les jours mêmes où les uns doivent entrer dans le jeûne, les autres s'adonnent aux joies de la fête, et qu'après les jours de Pâques, les uns participent à des banquets et à des réjouissances, tandis que les autres poursuivent le jeûne prescrit » (*Vita Const.*, 3, 18). Eusèbe rapporte (*De solemnitate paschali*, 8) qu'à la suite des débats du concile, « les Syriens se soumirent » et acceptèrent de suivre la pratique prévalant en dehors du patriarcat d'Antioche. Au chapitre 7, l'auteur rend un magnifique témoignage au saint sacrifice de la messe en tant que repas pascal de la nouvelle alliance. Ce traité post-nicéen fut probablement composé avant les tricennalia impériales (335).

5. *Œuvres dogmatiques*

La *Défense d'Origène* qu'Eusèbe acheva après la mort de Pamphile (cf. vol. II, p. 173) était une œuvre dogmatique. Photius (*Bibl. cod.*, 118) rapporte qu'elle comptait « six livres dont les cinq premiers furent élaborés par Pamphile quand il était en prison et en compagnie d'Eusèbe ; le sixième fut achevé par Eusèbe, quand le martyr eut été retranché de la vie par le glaive et fut retourné vers Dieu, objet de ses désirs ». Les cinq premiers livres furent donc composés par Pamphile avec l'aide d'Eusèbe dans les années 308 et 309. Seul le premier a subsisté, dans une traduction latine de Rufin qui ne paraît pas très sûre, mais il ne reste rien du sixième, qui est l'œuvre du seul Eusèbe. Cette perte est particulièrement regrettable, non seulement pour les données biographiques précieuses que contenait l'ouvrage, mais encore pour sa réfutation dogmatique des multiples accusations lancées par Méthode et d'autres contre le grand Alexandrin, avec des passages cités de ses écrits.

Edition : La traduction du premier livre par Rufin se trouve dans MG 17, 542-615.

Etudes : F. X. MURPHY, Rufinus of Aquileia, His Life and Works. Washington, 1945, 83-84.

1. *Contra Marcellum.*

Dans ses dernières années, Eusèbe écrivit pour défendre la position arienne deux traités contre l'évêque Marcel d'Ancyre (cf. plus haut, p. 287). Quand celui-ci fut déposé par le synode

MG 65, 878), Théodoret (*Hist. eccl.*, 1, 6) et l'Africain Facundus d'Hermiane (*Pro Defens. trium cap.*, 11, 1) affirment que le discours d'ouverture fut prononcé par Eustathe d'Antioche qui présida aussi le concile (cf. plus haut, p. 430). Nicétas Choniates (*Thesaurus*, 1, 7), à la suite de Théodore de Mopsueste et de Philostorge, l'attribue à l'évêque Alexandre d'Alexandrie. On a voulu expliquer ces divergences en supposant qu'Eustathe et Alexandre, les deux grands patriarches, adressèrent quelques mots à l'empereur, avant qu'Eusèbe ne prenne la parole, mais son excommunication plaide contre cette hypothèse. E. Schwartz (PWK 6, 1413) propose Eusèbe de Nicomédie, mais sans rencontrer aucune approbation. Tant que la question de la présidence du concile ne sera pas résolue, il y a peu d'espoir de trouver une réponse satisfaisante à ce problème délicat.

Nous ne savons à peu près rien des autres sermons d'Eusèbe. Dans son *Histoire ecclésiastique* (10, 4, 12-72), il reproduit le texte complet de son sermon pour la dédicace de la basilique de Tyr vers 316. Le thème central en est la résurrection. Eusèbe associe le triomphe récent du christianisme, la reconstruction de la cathédrale et l'érection du baptistère, comme des symboles de la résurrection et de la glorification finales dans le ciel de l'épouse du Christ, l'Église.

Le manuscrit de Londres daté de février 411 (*Brit. Mus. add.*, 12150), qui contient la version syriaque de la *Théophanie* et de la seconde édition de son livre *Sur les martyrs de Palestine,* donne à la suite un panégyrique des martyrs d'Antioche. Le *Martyrologe* syriaque célébrait le premier août les héros maccabéens. Il est probable que le sermon a été prononcé à cette occasion, parce qu'il comporte un éloge développé de la mère et de ses sept fils martyrisés sous Antiochus Épiphane et supposés ensevelis à Antioche. Ce sermon fut publié par W. Wright.

Edition : W. WRIGHT, The Encomium of the Martyrs : Journal of Sacred Literature 4e sér. 5 (1864) 403-408; 6 (1864-1865) 129-133 (texte syriaque avec une traduction anglaise de B. H. Cowper). — Le traité syriaque *Sur l'étoile des Mages* attribué à Eusèbe n'est pas authentique. Texte syriaque accompagné d'une traduction anglaise de W. WRIGHT, Eusebius of Caesarea on the Star : Journal of Sacred Literature 4e sér. 9 (1866) 117-136; 10 (1867) 150-164.

7. *Épîtres*

Le nombre de ses lettres doit avoir été très important, à cause du rôle qu'il joua dans les controverses de son époque, mais presque toutes ont disparu, et, aussi étrange que cela puisse paraître, aucun effort ne fut jamais tenté apparemment pour les réunir.

Nous ne possédons de lui que trois lettres complètes : l'épître dédicatoire à Flacillus, au début de son traité *De ecclesiastica theologia,* celle à Carpianus, sorte d'introduction à ses *Canons évangéliques,* et enfin, celle qu'il écrivit à son propre peuple sur la conclusion du concile de Nicée.

Cette dernière lettre est ajoutée par Athanase à sa défense de la définition de Nicée, *De decretis Nicaenae Synodi*, composée vers 350 (cf. plus haut, p. 100), et il est certain que Socrate (*Hist. eccl.*, 1, 8, 35, etc.), Théodoret (*Hist. eccl.*, 1, 12, 1) et Gélase (*Conc. Nic.*, II, 35, 1) la copient sur Athanase. Eusèbe informe son Église des événements du concile et s'efforce de justifier sa propre conduite, particulièrement son adhésion à l'*homoousios,* pour prévenir une impression fallacieuse par commérage et ouï-dire. Il reproduit ensuite un long mémoire qu'il affirme avoir lu au cours d'une session en présence de l'empereur, contenant, après une brève déclaration de son attachement inébranlable à la foi dans laquelle il a été baptisé, un credo baptismal, qui paraît être celui de Césarée, suivi d'une courte interprétation théologique et de l'assurance que telles furent sa foi et sa prédication dans le passé. Les érudits admettaient autrefois qu'Eusèbe avait proposé au concile le credo de Césarée pour lui fournir la base du nouveau credo projeté, mais on croit aujourd'hui que son véritable motif fut la réhabilitation de sa propre orthodoxie mise en question au concile d'Antioche qui venait d'avoir lieu la même année.

Après ce document, Eusèbe poursuit sa lettre :

> Après que cette foi eut été publiquement professée par nous, aucune place ne parut rester à la contradiction, et notre très pieux empereur, avant tout autre, attesta qu'elle était entièrement orthodoxe. Il confessa en outre que tels

étaient ses propres sentiments et recommanda à tous les assistants de l'agréer, de souscrire à ses articles et de les admettre, en y insérant le simple mot *homoousios,* que, de plus, il n'interprétait pas dans le sens des affections du corps, ni comme si le Fils de Dieu tenait son être du Père par voie de division ou de partage quelconque (4).

Le concile, cependant, « sous prétexte d'ajouter *consubstantiel,* élabora la formule suivante », et Eusèbe donne alors le texte du credo de Nicée avec ses anathèmes. Il achève sa lettre en expliquant comment il « résista jusqu'à la dernière minute, aussi longtemps que nous fûmes offensés par des affirmations qui différaient de la nôtre », mais finit par signer, après avoir examiné minutieusement les termes de la nouvelle formule de foi. En l'absence de tout acte officiel du concile, cette lettre constitue une de nos plus importantes autorités sur les débats de Nicée et la position incertaine d'Eusèbe.

Il reste quelques citations d'autres lettres écrites par Eusèbe avant le concile touchant la controverse arienne. Eusèbe de Nicomédie (Théodoret, *Hist. eccl.,* 1, 5) mentionne dans sa communication à Paulin de Tyr une épître adressée à Alexandre d'Alexandrie, où Eusèbe intercédait en faveur d'Arius (cf. plus haut, p. 279). Les actes du second concile de Nicée en 787 contiennent une longue citation d'une missive plus ancienne au même Alexandre d'Alexandrie, dans laquelle Eusèbe s'appuyait pour défendre Arius sur le credo que celui-ci avait soumis au synode de Nicomédie (Conc. Nic. *II Act.,* 6; Mansi, *SS. Conc. Coll.,* 13, 316-317).

D'après ces actes, Eusèbe écrivit à Alexandre plusieurs lettres en faveur de l'enseignement d'Arius. Athanase (*De syn.,* 17) parle d'une épître d'Eusèbe à l'évêque Euphrantion de Balanée en Syrie, écrite au moment du concile de Nicée, où l'auteur « n'hésitait pas à dire que le Christ n'est pas vrai Dieu » (Mansi, *l. c.,* 317).

Enfin, dans une note à Constantia, sœur de Constantin, Eusèbe reprochait plus tard à l'impératrice de vouloir un portrait du Christ. On y perçoit une tendance iconoclaste, car Eusèbe réprouve comme une coutume païenne non seulement la vénération de telles peintures, mais jusqu'à leur fabrication.

C'est pourquoi les hérétiques du VIII[e] siècle citèrent cette lettre pour justifier leur attitude hostile aux images. Nicéphore de Constantinople († 826) la critique sévèrement et en insère les principaux passages dans ses *Antirrhetica* (Pitra, *Spicil. solesm.* I, 383 ss.) ; on les trouve aussi dans les Actes du second concile de Nicée (Mansi, *l. c.* 13, 313-317), circonstance qui nous a valu leur conservation.

Editions : Le texte de la lettre à Carpianus est réimprimé dans : H. von Soden, Die Schriften des Neuen Testamentes I. Berlin, 1902, 388, etc. — Pour la version copte de cette lettre, voir A. Hebbelynck, Les κεφάλαια et les τιτλοι des Évangiles : Mus 41 (1928) 81-120. — Pour la version arménienne : A. Vardanian, Euthalius' Werke. Untersuchungen und Texte. Anhang : Brief des Eusebios von Kaisareia an Karpianos. Hergestellt und herausgegeben (Krit. Ausgabe der Altarmenischen Schriftsteller und Uebersetzungen. T. 3, fasc. 1). Vienna, 1930. — Nouvelle édition critique de la lettre au peuple de Césarée : H. G. Opitz, Athanasius' Werke II, 1. Berlin, 1935, 28-31. Pour les nombreuses versions latines de cette lettre, voir : C. H. Turner, Ecclesiae Occidentalis Monumenta Iuris Antiquissima. T. I, fasc. 2. Oxford, 1913, 297. — Le texte de la lettre à Constantia : MG 20, 1545-1549.

Etudes : J. N. D. Kelly, Early Christian Creeds. London, 1950, 213-230, donne une longue discussion de la lettre au peuple de Césarée, de son credo et de sa relation au Credo de Nicée. — Pour la lettre à Constantia, cf. W. Elliger. Die Stellung der alten Christen zu den Bildern. Leipzig, 1930, 47-53 ; cf. G. Florovsky, Origen, Eusebius and the Iconoclastic Controversy : Church History 19 (1950) 3-22. — Pour la lettre à Carpianus, cf. H. H. Oliver, The Epistle of Eusebius to Carpianus. Textual Tradition and Translation : Novum Testamentum 3 (1959) 138-145.

ACACE DE CÉSARÉE

Le successeur d'Eusèbe sur le siège de Césarée fut son disciple Acace, qui fut élu en 340 et mourut en 366. Saint Jérôme en fait le portrait suivant :

> Acace, qu'on surnommait « le borgne », parce qu'il était aveugle d'un œil, évêque de Césarée en Palestine, écrivit dix-sept volumes *Sur l'Ecclesiaste,* six volumes de *Questions diverses* et en outre beaucoup de traités sur différents sujets. Il eut une telle influence sous le règne de l'empereur

Constance qu'il fit Félix évêque de Rome à la place de Libère (*De vir. ill.*, 98).

La dernière phrase peut dépasser la réalité, mais il est certain qu'Acace joua un rôle important dans la politique de l'Église (Philostorge, *Hist. eccl.*, 5, 1). Il fut le principal représentant des homéens, le parti du compromis, qui se voulait le point de ralliement de tous les modérés avec son mot d'ordre « semblable sous tous rapports ». Athanase (*De synodis*, 29), Épiphane (*Haer.*, 73, 25) et Socrate (*Hist. eccl.*, 2, 40) conservent le credo qu'il proposa au concile de Séleucie en 359. Philostorge (*Hist. eccl.*, 4, 12) rapporte qu'Acace rédigea les actes du synode homéen de Constantinople en 360, mais il ne subsiste rien de ces documents. Bien qu'il eût signé le credo de Nicée à Antioche en 363 sous Jovien, il retourna à l'arianisme sous Valens et fut en conséquence déposé par le synode homéousien de Lampsaque en 365.

Ses deux ouvrages *Sur l'Ecclesiaste* et *Questions diverses*, que mentionne Jérôme, n'existent plus hormis des fragments. Jérôme nous transmet un passage du second dans son *Ep.* 119, 6, qui traite de I Cor., 15, 51, signe que l'ensemble de l'ouvrage pouvait porter sur des questions bibliques. Des fragments d'un commentaire sur les Romains et sur l'Octateuque ont été découverts dans les chaînes exégétiques. Socrate (*Hist. eccl.*, 2, 4) rapporte qu'Acace publia entre autres une biographie de son maître et prédécesseur Eusèbe (εἰς τὸν βίον τοῦ διδασκάλου αὐτοῦ) aujourd'hui disparue. Épiphane (*Haer.*, 72, 5-10) conserve une partie d'un traité polémique d'Acace contre Marcel d'Ancyre (cf. plus haut, p. 289). Toutes ces sources nous révèlent l'intérêt porté par Acace à l'érudition, que prouvent encore ses efforts pour restaurer la célèbre bibliothèque de Césarée (Jérôme, *Ep.* 34, 1).

Editions : Fragments du Commentaire sur les Romains : K. Staab, Pauluskommentare aus der grieschichen Kirche. Münster, 1933, 53-56. — Fragments du Commentaire sur l'Octateuque : R. Devreesse, Anciens Commentateurs grecs de l'Octateuque : RBibl 44 (1935) 186-189. — R. Devreesse, Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (ST 201). Città del Vaticano, 1959, 105-122.

Etudes : J. Gummerus, Die homoeousianische Partei bis zum Tode des Konstantius. Leipzig, 1900, 63, etc., 138, etc. — J. Lebon, La position de saint Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme : RHE 20 (1924) 181-210, 357-386 (Acace et Cyrille). — G. Bardy, La littérature patristique des Quaestiones et responsiones sur l'Écriture Sainte : RBibl 41 (1932) 341, etc. (sur les *Questions Diverses*). — J. N. D. Kelly, Early Christian Creeds. London, 1950, 290-292.

GÉLASE DE CÉSARÉE

Le second successeur d'Eusèbe sur le siège de Césarée fut Gélase, le neveu de Cyrille de Jérusalem. Théodoret (*Hist. eccl.*, 5, 8) le présente comme « un homme distingué par la pureté de sa doctrine et la sainteté de sa vie ». Farouche défenseur de la foi de Nicée, il fut élu au siège de Césarée en 367, mais chassé sous le règne de Valens, pour y revenir finalement à l'accession de Théodose en 379. Il écrivait, d'après saint Jérôme (*De vir. ill.*, 130), dans un style plus ou moins bien raffiné, mais ne publia pas ses œuvres. Quelques-unes pourtant durent circuler, car on en trouve des citations chez un certain nombre d'auteurs, par exemple chez Théodoret, Léonce de Byzance et le compilateur de la *Doctrina Patrum*.

Edition : F. Diekamp, Analecta Patristica (Orientalia Christiana Analecta 117). Rome, 1938, 42-49, a publié dix-sept fragments de ses traités dogmatiques, dont certains étaient jusque-là inconnus.

1. *Histoire ecclésiastique.*

D'après Photius (*Bibl. cod.*, 89), Gélase écrivit une suite à l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe (cf. plus haut, p. 445). A. Glas, P. Heseler et d'autres supposent que l'œuvre de Gélase forma la base des deux derniers livres de l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin, tandis que P. van den Ven, P. Peeters et F. Diekamp considèrent cette section comme originale. Gélase affirmait dans son ouvrage avoir été encouragé à écrire par son oncle Cyrille, l'évêque de Jérusalem, si l'on en croit Photius, qui ajoute : « Pour nous, nous avons trouvé, par d'autres lectures, que Cyrille lui-même et le Gélase dont il est question ont traduit en grec l'ouvrage du latin Rufin, mais n'ont pas

composé eux-mêmes de récit » (*l. c.*). La chose paraît impossible, car, comme le prouve E. Honigmann, Gélase était mort avant que Rufin n'ait commencé, après 401, sa traduction d'Eusèbe. Il suppose que l'auteur des livres 9 et 10 de l'*Histoire ecclésiastique* de Rufin fut, non le Rufin romain, mais quelque écrivain grec inconnu de ce nom. Scheidweiler rejette cette nouvelle théorie et croit que l'*Histoire ecclésiastique* de Gélase de Césarée peut être reconstituée dans sa majeure partie, étant donné les emprunts que lui firent Rufin, Gélase de Cyzique, l'auteur de la *Vita Metrophanis*, Georges le Moine et Socrate.

Etudes : A. Glas, Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia, die Vorlage für die beiden letzten Bücher des Kirchengeschichte Rufins (Diss. Munich). Leipzig, 1914. — P. van den Ven, Fragments de la récension grecque de l'Histoire ecclésiastique de Rufin dans un texte hagiographique : Mus 2 (1915) 92-115 (contre Glas). — P. Heseler, Hagiographica I-II. Beiträge zur Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia (Phil. Diss. Bonn). Athènes, 1934. Cf. F. Diekamp : ThR 34 (1935) 235-236. — J. Bidez, Fragments nouveaux de Philostorge sur la vie de Constantin : Byz 10 (1935) 438-442. — P. Heseler, Hagiographica : BNJ 9 (1932) 113-137, 320-337; 12 (1936) 347-351. — P. Peeters, Les débuts du christianisme en Géorgie : AB 50 (1932) 5-58 (contre Glas). — F. Diekamp, Gelasius von Caesarea in Palaestina : Analecta Patristica. Rome, 1938, 16-32. — F. X. Murphy, Rufinus of Aquileia, His Life and His Works. Washington, 1945, 160-164. — P. van den Ven, Encore le Rufin grec : Mus 59 (1946) 281-294; *idem*, Gélase de Césarée et Rufin : AIPh 12 (1952) 648; *idem*, La légende de saint Spyridon. Louvain, 1953, 195-200. — H. Grégoire, Gélase ou Rufin ? Un fait nouveau : NC 5 (1953) 472. — F. Scheidweiler, Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisareia : BZ 46 (1953) 277-301. — E. Honigmann, Gélase de Césarée et Rufin d'Aquilée : BAB 40 (1954) 122-161. — F. Scheidweiler, BZ 48 (1955) 162-164 (contre Honigmann) ; *idem*, Nochmals die Vita Constantini : BZ 49 (1956) 2-6; *idem*, Die Bedeutung der Vita Metrophanis et Alexandri für die Quellenkritik bei den griechischen Kirchenhistorikern : BZ 50 (1957) 74-98 (Gélase est la source de base de la *Vita*).

2. *Expositio Symboli.*

La *Doctrina Patrum* (31, 92, éd. Diekamp) attribue à Gélase une *Interprétation du Symbole*, et les fragments qui en survivent inviteraient à y reconnaître une série d'instructions catéchétiques du genre de celles de son oncle Cyrille, portant sur les différents articles du credo et exposant les principales doctrines de l'Église.

3. *Contre les anoméens.*

Photius (*Bibl. cod.*, 88) note avoir lu une polémique *Contre les anoméens,* dont le titre nommait comme auteur Gélase, évêque de Césarée en Palestine, mais ce traité n'existe plus.

EUZOIUS DE CÉSARÉE

Quand Gélase fut exilé, l'arien Euzoïus devint évêque de Césarée. D'après saint Jérôme (*De vir. ill.*, 113), il fréquenta en même temps que Grégoire de Nazianze l'école du rhéteur Thespius à Césarée, et s'efforça, devenu évêque, de restaurer la bibliothèque d'Origène et de Pamphile (cf. vol. II, p. 145; plus haut, p. 439), qui avait déjà souffert de grands dommages. Il dut partir lui-même à l'avènement de Théodose. Bien que Jérôme écrive : « Il circule de lui des traités nombreux et variés, dont on peut facilement prendre connaissance », tous ont disparu, et leurs titres mêmes sont inconnus.

EUSÈBE D'ÉMÈSE

Eusèbe d'Émèse, disciple de son homonyme, Eusèbe de Césarée, naquit à Édesse vers 300 et fut attiré très tôt par les études bibliques. Sa langue maternelle étant le syriaque, il fréquenta une école locale pour apprendre le grec. Son premier maître dans les Écritures fut l'évêque arien Patrophile de Scythopolis, qui exerça, avec Eusèbe de Césarée, ce dernier très profondément, une influence décisive sur sa pensée théologique. Il se rendit à Antioche pour y poursuivre ses études exégétiques, et s'y trouvait lorsqu'en 326 ou 330 le patriarche Eustathe fut déposé par la communauté antinicéenne. Ayant achevé ses études à Antioche, il se transporta dans l'autre grand centre d'instruction, Alexandrie, pour y prendre des leçons de philosophie. Il y devint l'ami intime de Georges, le

futur évêque de Laodicée, originaire d'Alexandrie et disciple d'Arius, mais il déclina sagement l'offre que lui fit le synode arien d'Antioche en 340, après son retour dans cette ville, lorsqu'il l'élut pour succéder à saint Athanase à Alexandrie. Peu après il devint évêque du petit diocèse d'Émèse (aujourd'hui Homs), capitale de la Phénicie libanaise et ancien centre de culte solaire. Le peuple de la cité, rapporte Socrate (*Hist. eccl.*, 2, 9), se souleva à sa nomination, ne voulant pas d'un évêque érudit, et Eusèbe dut s'enfuir chez Georges de Laodicée, qui le ramena à Antioche. L'intervention du patriarche lui permit finalement de retourner à Émèse. D'après saint Jérôme (*De vir. ill.*, 91), il fut enseveli à Antioche, ce qui semble indiquer qu'il y mourut, et certainement avant le concile de Séleucie qui eut lieu en 359. Georges de Laodicée écrivit son panégyrique, dont il existe encore des morceaux chez Socrate (*Hist. eccl.*, 2, 9), et Sozomène (*Hist eccl.*, 3, 6).

Bien que saint Jérôme présente Eusèbe d'Émèse comme « un porte-drapeau de la faction arienne » (*Chronicon*, GCS 7, 1, p. 236), rien n'autorise à le juger arien. Il était incontestablement antinicéen, mais il attaque avec force dans ses écrits l'arianisme pur. Théodoret de Cyr est plus circonspect que Jérôme, et rapporte dans son *Eranistes* (MG 83, 312) que les œuvres d'Eusèbe furent écrites sous l'influence de la doctrine arienne, puisqu'elles s'efforcent de prouver que le Père est plus grand que le Fils, mais il ajoute que celui-ci défend correctement l'impassibilité totale de la nature divine du Christ. On peut donc le regarder comme semi-arien.

SES ÉCRITS

Nous savons par saint Jérôme (*ibid.*) qu'Eusèbe fut un auteur très apprécié. « Eusèbe d'Émèse, écrit-il, qui possédait un grand talent de rhéteur, composa d'innombrables ouvrages propres à lui attirer la louange populaire, et son œuvre historique est lue avec diligence par ceux qui pratiquent la parole publique. Parmi ses ouvrages, les principaux sont les traités *Contre les juifs, les gentils et les novatiens* et les *Homélies sur les Évangiles,* qui sont brèves mais nombreuses. » Jérôme

mentionne un commentaire sur les Galates en dix livres, dans le prologue de son propre commentaire sur cette épître. Théodoret de Cyr (*Haer. fab. comp.*, I, 25-26) parle de son traité contre les marcionites et les manichéens.

Heureusement, il reste de son œuvre une plus grande partie qu'on ne le croyait encore récemment. Environ trente de ses discours nous sont parvenus à l'état complet et un certain nombre d'autres en fragments grecs, syriaques et arméniens. Un de ses sermons, *De poenitentia,* trouvé dans les apocryphes de Basile le Grand (MG 31, 1476-1488), nous est parvenu dans l'original grec. Les vingt-neuf autres édités récemment par E. M. Buytaert, subsistent dans une ancienne version latine de la fin du IVe ou du début du Ve siècle. J. Sirmond en avait déjà publié quatorze en 1643, mais sous le nom d'Eusèbe de Césarée, et il existe des sections de plusieurs d'entre eux dans différentes autres langues : du n° 1 en grec dans l'*Eranistes* de Théodoret, du n° 2 en arménien et du n° 26 en syriaque. Les plus importants sont les dix-sept sermons découverts par A. Wilmart dans le manuscrit latin *Troyes* 523, jadis propriété de Clairvaux, dont les n°s 3 et 4 *adversus Sabellianos* apparaissent dans l'édition ancienne de Sirmond, mais dont le reste était totalement inconnu. Wilmart ne publia lui-même que les n°s 5 et 6, mais la collection entière fut éditée par Buytaert. L'authenticité du n° 12 n'est que simplement probable.

Des extraits de huit autres sermons au moins subsistent dans vingt-sept citations syriaques chez Philoxène de Mabboug. Trois discours nous sont parvenus dans des fragments arméniens, et il est permis de croire qu'on en découvrira davantage dans les manuscrits arméniens.

Editions : MG 86, 1, 509-562 : *Orationes sacrae et fragmenta.* — MG 24, 1047-1208, réimpression de : Eusebii Pamphili Caesareae in Palestina Ep. opuscula XIV nunc primum in lucem edita studio et opere J. Sirmondi. Paris, 1643. — A. WILMART, Le souvenir d'Eusèbe d'Émèse. Un discours en l'honneur des saintes d'Antioche Bernice, Prosdoce et Domnine : AB 38 (1920) 263-284 (discours VI *De martyribus*); *idem*, Un discours théologique d'Eusèbe d'Emèse : Le Fils image du Père : ROC 22 (1921) 72-94 (discours V *De imagine*). — Nouv. éd. crit. : E. M. BUYTAERT, Eusèbe d'Émèse. Discours conservés en Latin. Textes en partie inédits. I. La collection de Troyes (Discours I à XVII). Louvain, 1953. II. La col-

lection de Sirmond (Discours XVIII à XXIX). Louvain, 1957. — On trouve une nouvelle édition du texte grec du sermon *De poenitentia* dans : E. M. Buytaert, L'héritage littéraire d'Eusèbe d'Émèse. Étude critique et historique. Textes (Bibl. du Mus 24). Louvain, 1949, 16*-29*. Fragments syriaques et arméniens des sermons : *ibid.* 31*-92* (avec une traduction latine). — V. Bulhart, Textkritisches : RB 69 (1959) 86-89 (Sermons 18-29).

Etudes : J. C. Thilo, Ueber die Schriften des Eusebius von Alexandrien und des Eusebius von Emisa. Halle, 1932. — P. Godet, Eusèbe d'Émèse : DTC 5 (1913) 1537-1539. — M. Esposito, Notes on Learning and Literature in Mediaeval Ireland : Hermathena 22 (1932) 253-271. Selon Esposito, Eusèbe d'Émèse est peut-être l'auteur du *Liber de tribus habitaculis* (ML 40, 991-998) que certains manuscrits attribuent à saint Patrick, d'autres à Césaire d'Arles, certains à Eusèbe d'Émèse et d'autres à saint Augustin. Cependant W. Delius, Die Verfasserschaft der Schrift De tribus habitaculis : ThStKr 108 (1937) 28-39, pense que ce traité fut composé au XIIe siècle. — E. M. Buytaert, L'authenticité des dix-sept opuscules contenus dans le manuscrit T. 523 sous le nom d'Eusèbe d'Émèse : RHE 43 (1948) 5-89; *idem*, L'héritage littéraire (cf. ci-dessus) 3-192. — A. Grillmeier, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon : CGG I (1951) 130-135. — E. M. Buytaert, On the Trinitarian Doctrine of Eusebius of Emesa : FS 14 (1954) 34-48. — S. Dernersessian, An Armenian version of the Homilies on the Harrowing of Hell : DOP 8 (1954) 201-224 (version arménienne d'homélies du Ve ou VIe siècle attribuées à Eusèbe d'Alexandrie ou à Eusèbe d'Émèse). — D. Amand de Mendieta, La virginité chez Eusèbe d'Émèse et l'ascétisme familial dans la première moitié du IVe siècle : RHE 50 (1955) 777-820 (sur les homélies VI *De martyribus* et VII *De virginibus*). — O. Perler, Pseudo-Ignatius und Eusebius von Emesa : HJG 77 (1958) 73-82. — J. Muyldermans, Les homélies d'Eusèbe d'Émèse en version arménienne (Cod. Ven. Mech. 1706) : Mus. 71 (1958) 51-56. — P. Akinian Nerses, Die Reden des Bischofs Eusebius von Emesa : HA 70 (1956) 289-300, 385-416; 71 (1957) 97-130, 257-366; 72 (1958) 1-22, 161-182, 449-474. — J. M. Leroux, Eusèbe d'Émèse : DSp 4, 12 (1961) 1690-1695.

Pour la collection pseudo-eusébienne de sermons gallicans attribués à Eusèbe d'Émèse dans l'édition de J. Gaigny, Divi Eusebii episcopi Emiseni homiliae ad populum et ad monachos. Paris, 1548, et A. Schott, Maxima Bibliotheca Veterum Patrum 6 (Lyon, 1677) 618-686, voir : G. Morin, La collection gallicane dite d'Eusèbe d'Émèse et les problèmes qui s'y rattachent : ZNW 34 (1935) 92-116, qui regarde le corpus comme l'œuvre d'un compilateur du VIe siècle. Les homélies nos 9, 10, 13, 26, 33, 34, 37, 42, 44, 51, 61, appartiennent à Fauste de Riez, mais celui-ci n'est pas l'auteur de la collection entière. Le *Sermo* 50 semble être de saint Hilaire d'Arles. Pour le latin et le texte biblique de la collection, voir : A. Souter, Observations on the Pseudo-Eusebian Collection of Gallican Sermons : JThSt 41 (1940) 47-57. Pour d'autres additions, voir : E. Dekkers et A. Gaar, Clavis Patrum Latinorum (SE 3). Steenbrugge, 1951, 167-168 (n. 966). — E. M. Buytaert, L'héritage littéraire, 159-161, arrive à la conclusion que, si le contenu de ces sermons n'est pas un obstacle à leur attribution à Eusèbe d'Émèse, il n'y a aucune raison positive néanmoins de les lui attribuer. Aucun de ces sermons ne contient quoi que ce soit des collections authentiques de Troyes et de Sirmond. — B. Leeming, The False Decretals. Faustus of Riez and the pseudo-Eusebius : SP II (TU 64). Berlin, 1957, 122-125. — E. Griffe, Les sermons de Fauste de Riez. La « Collectio gallicana » du pseudo-Eusèbe : BLE 61 (1960) 27-38. — M. L. Guillaumin, Eusèbe le Gaulois : DSp 4, 2 (1961) 1695-1698.

Commentaires bibliques.

Il ne semble subsister qu'un petit nombre de fragments de son commentaire sur l'Épître aux Galates, mentionné par saint Jérôme. Ses autres œuvres exégétiques sont en partie conservées dans une traduction arménienne. On a recueilli un grand nombre de fragments grecs dans les chaînes, surtout de ses commentaires sur la Genèse et les Galates. Son interprétation reste fidèle à la méthode rationaliste des théologiens d'Antioche.

Editions : R. Devreesse, Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque : RBibl 45 (1936) 201-211. — K. Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. Münster, 1933, 46-52 (fragments de commentaires sur les Romains et les Galates). — E. M. Buytaert, L'héritage littéraire : 95*-122* (*In Genesim*), 123*-133* (*In Exodum*), 134*-135* (*In Leviticum*), 136*-139* (*In Numeros*), 140*-142* (*In Deuteronomium*), 143* (*In Josue, In Judices*), 144* (*In Romanos*), 145*-152* (*In Galatas*). — Corrections proposées par R. Devreesse, Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (ST 201). Città del Vaticano (1959) 55-103.

Etudes : A. Zanolli, Una interpretazione caratteristica di Eusebio Emeseno e la questione del Pseudo-Cirillo : Bazmavep 92 (1934) 186-192 (commentaire de la Genèse); *idem*, Nuove identificazioni nel commentario di Procopio per mezzo del « Pseudo-Cirillo » : Bazmavep 93 (1935) 413-418. — V. Hovhannessian, The Commentary of Eusebius of Emesa (*In Genesim*) : Bazmavep 93 (1935) 345-352 (en arménien). — K. Staab, op. cit. XXI-XXIII. — E. M. Buytaert, op. cit. 169-188.

NÉMÉSIUS D'ÉMÈSE

Némésius fut un des successeurs d'Eusèbe sur le siège d'Émèse, c'est tout ce que nous savons de sa vie, mais il repré-

sente une personnalité très intéressante à cause du traité *Sur la nature de l'homme* qu'il composa durant la dernière décade du IVe siècle. Némésius offre une culture grecque libérale; il est très versé dans la philosophie et la médecine et possède de larges connaissances en psychologie et en physiologie. Son traité est une mine pour le philologue classique et l'historien de la philosophie, moins riche cependant pour le théologien, bien qu'il se veuille une œuvre d'apologétique chrétienne. L'auteur s'efforce d'édifier sur une base principalement platonicienne une doctrine de l'âme et de son union avec le corps s'accordant avec la révélation. Ainsi traite-t-il dans l'introduction (ch. 1) de la nature de l'homme, composée d'une âme et d'un corps, créée pour former le lien entre deux mondes, le phénoménal et l'intelligible. Le monde est fait pour l'homme, et les créatures inférieures existent à cause de lui. Le premier chapitre s'achève sur un panégyrique de l'homme :

> Quand nous considérons ces faits au sujet de l'homme, comment pouvons-nous exagérer la dignité de la place qu'il occupe dans la création ? Dans sa personne même, l'homme réunit les créatures mortelles aux immortelles, et met les êtres raisonnables en contact avec les êtres dépourvus de raison. Il porte dans sa nature même un reflet de toute la création, et c'est pourquoi on l'appelle « le microcosme ». Il est la créature que Dieu jugea digne d'une providence si spéciale que tous les êtres reçurent leur existence à cause de lui, tant ceux qui existent maintenant que ceux qui restent à venir. Il est la créature pour laquelle Dieu se fit homme, afin qu'elle atteigne l'incorruption et échappe à la corruption, qu'elle règne sur les hauteurs, étant faite à l'image et à la ressemblance de Dieu, habitant avec le Christ en qualité d'enfant de Dieu, et qu'elle siège au-dessus de toute loi et de toute autorité.
>
> Sachant donc la noblesse à laquelle nous avons part, et comment nous sommes « une plantation du ciel », ne commettons rien qui puisse livrer notre nature à la honte ou nous montrer indignes de bénéficier d'une si grande bonté. Ne nous dupons pas nous-mêmes avec toute cette puissance, cette gloire, cette bénédiction, en troquant la jouissance des choses éternelles contre une brève période de plaisirs qui ne peut durer. Sauvegardons plutôt notre grandeur en faisant le bien et en évitant le mal, et en maintenant devant nos yeux un bon dessein, choses pour lesquelles on invoque d'ordinaire la grâce divine; et, bien entendu, n'oublions pas la prière (MG 40, 532 C).

Les chapitres suivants étudient l'âme (2), l'union de l'âme et du corps (3), le corps (4), les éléments (5), la faculté de l'imagination (6), la vue (7), la sensation ou le sens du toucher (8), le goût (9), l'ouïe (10), l'odorat (11), la faculté de l'intellect (12), la mémoire (13), la pensée et l'expression (14). Après cela, l'auteur discute un nouveau mode de division de l'âme (15), la partie irrationnelle de l'âme, appelée aussi les passions (16), la concupiscence (17), les plaisirs (18), la douleur (19), la crainte (20), la colère (21), la partie irrationnelle de l'âme sur laquelle la raison n'exerce aucun contrôle (22), la faculté nutritive (23), les battements du cœur (24), la faculté génératrice (25), un autre mode de division des facultés contrôlant la vie d'une créature vivante (26), impulsion dépendant de la volonté (27), respiration (28), actes volontaires et involontaires (29-34). Les chapitres 35-38 combattent le fatalisme, et le traité s'achève sur une apologie de la volonté libre (39-41) et un exposé de la doctrine chrétienne sur la providence divine (42-44).

Cette table des matières révèle une absence totale d'unité et de logique dans la disposition des éléments et l'état inachevé de l'ouvrage. L'auteur promet en effet à plusieurs reprises une plus ample discussion des détails, mais sans y revenir par la suite. On peut donc supposer que la mort l'emporta avant qu'il ait pu réviser son œuvre.

Dans sa méthode, il préfère ne pas partir de la foi elle-même, mais établir en premier lieu le contact avec la pensée non chrétienne, et produire les opinions des anciens philosophes. Après quoi seulement il entreprend de choisir entre les théories contradictoires l'idée qu'il préfère de son point de vue chrétien. Ainsi discute-t-il les conceptions de Platon, Aristote, Épicure et de la philosophie stoïcienne, du médecin Galien et du péripatéticien Aëtius, d'Ammonius, Plotin, Porphyre, Jamblique

et de beaucoup d'autres. Il croit avec Platon à la préexistence des âmes, mais il rejette la trichotomie néo-platonicienne. Il suit Aristote sur les facultés de l'âme et la liberté de choix. Sa théologie est substantiellement celle de l'école d'Antioche, bien qu'il réfute, dans la section christologique de son troisième chapitre, l'opinion extrême « de certains hommes de marque », d'après laquelle l'union de l'humanité et de la divinité dans le Christ serait morale et non hypostatique, effet seulement de la grâce divine, mais sans fondement dans la nature. Il paraît faire allusion ici à l'œuvre de jeunesse de Théodore de Mopsueste *Sur l'incarnation* (cf. plus loin, p. 576). Némésius résume sa propre pensée au sujet de cette union dans les termes suivants :

> Le Verbe divin ne souffre aucune altération de son association avec le corps et l'âme. En leur faisant partager sa propre divinité, il ne reçoit pas en partage leur infirmité. Il est un avec eux, et cependant il persévère dans l'état où il se trouvait avant d'entrer dans cette union. Ce mode de mélange ou d'union est quelque chose de tout à fait nouveau. Le Verbe se mêle au corps et à l'âme, et cependant il reste complètement sans mélange, inconfondu, sans corruption, intransformé. Il ne partage pas leur passivité, mais seulement leur activité ; il ne périt pas avec eux, ne change pas comme eux, mais il contribue d'une part à leur développement et, de l'autre, il ne subit aucune dégradation à leur contact. Il demeure ainsi immuable et inconfondu, car il n'a part absolument à aucune sorte d'altération (3 ; MG 40, 601 B).

Il mentionne deux fois Eunome et trois fois Apollinaire de Laodicée comme ses contemporains. Ainsi, puisque Théodore devint évêque de Mopsueste en 392, qu'Eunome mourut vers la même date, et Apollinaire à peu près de même, on peut conclure raisonnablement que Némésius écrivit en 400 au plus tard. On ne trouve pas le moindre indice d'une condamnation formelle déja prononcée contre Origène, ni aucune allusion à Nestorius, Eutychès ou Pélage.

Le traité de Némésius fut très lu au moyen âge et traduit en plusieurs langues. Saint Jean Damascène y puise largement

pour les chapitres anthropologiques (livre II, 12-29) de son *Exposition exacte de la foi orthodoxe,* mais sans mentionner explicitement sa source. Environ un siècle plus tard, Mélèce, moine du monastère de la Sainte-Trinité près de Tibériopolis en Phrygie, le cite mot à mot d'une façon si étendue que sa *Sypnose des opinions des Pères de l'Église et des philosophes distingués sur la constitution de l'homme* représente virtuellement un manuscrit supplémentaire de Némésius. Mélèce non plus ne nomme pas notre auteur. Probablement par confusion avec le titre similaire du traité de Grégoire de Nysse, *De hominis opificio,* l'ouvrage de Némésius fut souvent cité sous le nom de Grégoire, et un évêque arménien du VIII[e] siècle, qui le traduisit en arménien, l'attribue à ce dernier. Les deux plus anciennes versions latines sont l'œuvre du médecin et futur archevêque Nicolas Alfanus de Salerne († 1085), et de Richard Burgundio, professeur de droit à l'université de Pise († 1194). Le premier ne nomme pas d'auteur et même change le titre en celui de *Clé de la nature* (*Premnon physicon*), tandis que le second attribue l'original à Grégoire de Nysse. La traduction d'Alfanus est très belle et de beaucoup supérieure à celle de Burgundio, qui est étroitement littérale. Albert le Grand utilisa la première, tandis que Pierre Lombard et Thomas d'Aquin firent usage de la seconde. La Renaissance produisit deux autres versions latines, la première, de l'encyclopédiste italien Georgio Valla († 1499), qui fut imprimée en 1533 à Leyde par Sébastien Gryphius, la seconde, du dominicain Jean Konow de Nuremberg, publiée à Strasboug en 1512 et reproduite dans l'édition de Bâle de Grégoire de Nysse en 1562. La version arménienne du VIII[e] siècle mentionnée plus haut fut éditée par le méchitariste J. Tasean en 1889 sur les presses de San Lazzaro à Venise, et constitue, par son caractère servilement littéral, un témoin important de la tradition manuscrite grecque.

Le plus ancien texte grec est conservé dans un codex de Patmos du X[e] siècle ; aussi les éditions de J. Fell (Oxford, 1671) et de C. F. Matthaei (Halle, 1802) sont-elles périmées, du fait que ni l'une ni l'autre n'ont utilisé ce manuscrit. Une nouvelle édition sera publiée prochainement par F. Lammert. Migne réimprime celle de Matthaei.

Editions : MG 40, 508-818. — La meilleure édition de la version latine d'Alfano : C. J. BURKHARD, Nemesii episcopi Premnon Physicon sive Περὶ φύσεως ἀνθρώπου liber ab Alfano in Latinum translatus (Bibliotheca Teubneriana). Leipzig, 1917. La traduction latine de Burgundio a été éditée par C. J. BURKHARD, Gregorii Nysseni (Nemesii Emeseni) Περὶ φύσεως ἀνθρώπου liber a Burgundione in Latinum translatus (5 Progrs. du Gymnasium Wien-Untermeidling). Vienna, 1891, 1892, 1896, 1901, 1902. — Pour la tradition manuscrite, voir : C. J. BURKHARD, WSt 10 (1888) 93-135; 11 (1889) 143-152, 243-267. — Pour la version arménienne, voir : E. TEZA, La Natura dell'uomo di Nemesio e le vecchie traduzioni in italiano e in armeno : Reg. Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti 3, ser. 7 (1892) 1239-1279; *idem*, Nemesiana. Sopra alcuni luoghi della « Natura dell'uomo » in armeno : RAL vol. 2, fasc. 1 (1893) 1, etc. — A. ZANOLLI, Osservazioni sulla traduzione armena del Περὶ φύσεως ἀνθρώπου di Nemesio : Giornale della Società Asiatica Italiana 19, 2 (1906) 213, etc.; 21 (1908) 81, etc.; 22 (1909) 155, etc. — Pour les fragments syriaques, voir : J. DRÄSEKE, Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 46 (1903) 506, etc. — Pour la version géorgienne : A. ZANOLLI, Sulla versione georgiana del trattato di Nemesio : Atti dell'Istituto Veneto di scienze, lettere ed arti. Classe di scienze morali e lettere 107 (1948-1949) 1-17.

Traductions : Anglaises : G. WITHER, The Nature of Man. A Learned and Usefull Tract written in Greek by Nemesius, surnamed the Philosopher. Englished and divided into sections. London, 1636. — R. CROFT, The Character of Man, or His Nature exactly displayed, in a Philosophical Discourse by the Learned Nemesius, now made English. London, 1657. — W. TELFER, Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa (LCC 4). London and Philadelphia, 1955, 224-453. — *Allemandes* : W. OSTERHAMMER, Nemesius, Ueber die Natur des Menschen. Salzburg, 1819. — E. ORTH, Nemesius von Emesa : Anthropologie. Maria-Martental bei Kaiseresch, 1925. — *Française* : M. J. B. THIBAULT, Némésius, De la nature de l'homme. Traduit pour la première fois du grec en français. Paris, 1844. — *Italienne* : D. PIZZIMENTI, Operetta d'un autore incerto, Della natura degli animati (s. a.).

Etudes : Générales : E. AMANN, Némésius d'Émèse : DTC 11 (1931) 62-67. — E. SKARD, Nemesios : PWK Suppl.-Band 7 (1940) 562-566. — *Spéciales* : M. EVANGELIDES, Zwei Kapitel aus einer Monographie über Nemesius und seine Quellen. Diss. Berlin, 1882. — D. BENDER, Untersuchungen zu Nemesius von Emesa. Diss. Leipzig, 1898. — B. DOMANSKI, Die Lehre des Nemesius über das Wesen der Seele. Diss. Münster, 1897; *idem*, Die Psychologie des Nemesius. Münster, 1900. — C. BURKHARD, Kritisches und Sprachliches zu Nemesius : WSt 30 (1908) 47-58; *idem*, Johannes von Damaskus' Auszüge aus Nemesius : Wiener Eranos. Vienna, 1909, 89-101; *idem*, Zur Kapitelfolge in Nemesius' Περὶ φύσεως ἀνθρώπου : Phil 69 (1910) 35-39. — W. JAEGER, Nemesios von Emesa. Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfängen bei Poseidonios. Berlin, 1914. — H. A. KOCH, Quellenuntersuchungen zu Nemesius von Emesa. Diss. Leipzig, 1921. — A. FERRO, La dottrina dell'anima di Nemesio di Emesa : RR 1 (1925) 227-238. — V. VALDENBERG, La philosophie byzantine au IVe-Ve siècle : Byz 4 (1929) 237-268. — R. ARNOU, Nestorianisme et néoplatonisme : l'unité du Christ et l'union des Intelligibles : Greg 17 (1936) 116-131. — E. SKARD, Nemesiosstudien : SO 15-16 (1936) 23-43; 17 (1937) 9-25; 18 (1938) 31-45; 19 (1939) 46-56; 22 (1942) 40-48 (Némésius dépend d'Origène et de Galien). — G. KLINGE, Die Bedeutung der syrischen Theologen als Vermittler der griechischen Philosophie an den Islam : ZKG 58 (1939) 363-373 (psychologie de Némésius dans Mose bar Kepha). — F. LAMMERT, Hellenistische Medizin bei Ptolemaios und Nemesios. Ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Anthropologie : Phil 94 (1940) 125-141 (Némésius ne dépend pas de Galien). — D. AMAND DE MENDIETA, Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Louvain, 1945, 549-569. — I. BRADY, Remigius and Nemesius : FS 8 (1948) 275-284. — F. LAMMERT, Zur Lehre von den Grundeigenschaften bei Nemesios, cap. 5 : Hermes 81 (1953) 488-491. — W. TELFER, op. cit. 203-223. — E. DOBLER, Nemesius von Emesa und die Psychologie des menschlichen Aktes bei Thomas von Aquin. Fribourg, 1956. — H. DÖRRIES, Porphyrios Symmikta Zetemata. Ihre Stellung in System und Geschichte des Neuplatonismus. Munich, 1959 (passim). — F. M. MÄRZ, Anthropologische Grundlagen der christlichen Ethik bei Nemesius von Emesa. Phil. Diss. Munich, 1959. — F. LAMMERT, Ueber die Neuausgabe der Schrift περὶ φύσεως ἀνθρώπου des Nemesius von Emesa : Pepragmena tu Th' Diethnus Byzantinologiku Synhedriu (Athènes) 3 (1959) 169-177.

CHRISTIANISME ET MANICHÉISME

Le tournant du IIIe au IVe siècle assista aux débuts de la lutte entre l'Église et la plus étrange de toutes les hérésies, le manichéisme, un syncrétisme très développé, apparenté au gnosticisme, et poussant le dualisme à son extrême logique. La lumière est la puissance du bien, et toute matière est mauvaise. Les œuvres de la création proviennent d'un mélange de lumière et de ténèbres. Le fondateur de la secte, Mani, l' « ambassadeur de la lumière », se leva en 240 à l'âge de vingt-quatre ans, pour prêcher en Perse et dans la région de Babylone la nouvelle religion dont il était le prophète. Il fut crucifié par ordre d'un monarque sassanide en 273, mais dès l'époque de sa mort, sa religion avait pris racines à travers tout l'Orient, et au siècle suivant, elle se répandit dans tout l'Empire romain, où elle persista jusqu'au moyen âge.

Grâce à d'importantes découvertes contemporaines, la connaissance du manichéisme a beaucoup progressé. Quatre expéditions scientifiques au Turkestan chinois en 1902-1903 amenèrent au jour des centaines de fragments de manuscrits manichéens, certains dans une sorte de persan, un nombre plus grand dans un dialecte turc, et un en chinois. Mais plus surprenante encore fut la découverte d'une petite bibliothèque manichéenne, par C. Schmidt en 1931, en Égypte, près de Lycopolis, composée de six volumes contenant des hymnes, des lettres, plusieurs récits historiques de la mort tragique de Mani et de son successeur Sisinnius, et surtout un long traité intitulé les *Chapitres* ou les *Premiers Principes* (κεφάλαια).

D'autres informations proviennent d'un certain nombre de réfutations chrétiennes de l'hérésie. Cette opposition littéraire dut commencer presque immédiatement, car C. H. Roberts a publié la seconde moitié d'une pastorale écrite contre les manichéens dès le IIIe siècle.

Textes : A. Adam, Texte zum Manichäismus (KT 175). Berlin, 1954. — F. C. Andreas et W. Henning, Mitteliranische Manichaica aus Chinesisch-Turkestan I-III. SAB 1932-1934. — H. J. Polotsky, Manichäische Homilien. Stuttgart, 1934. — C. Schmidt et A. Böhlig, Kephalaia. I. Hälfte Stuttgart, 1940. — C. R. C. Allberry, A Manichaean Psalm-Book. Part II. Stuttgart, 1938. Voir la liste des sources : A. Adam, op. cit. vi-ix. — C. H. Roberts, Catalogue of the Greek and Latin Papyri, dans la John Rylands Library 3 (1938) n. 469.

Etudes : G. Bardy, Manichéisme : DTC 9 (1927) 1841-1895. Bardy donne un aperçu des écrits anti-manichéens des auteurs patristiques : DTC 9 (1927) 1954-1957. — H. H. Schaeder, Manichäismus : RGG² 3 (1929) 1959-1973. — H. Leclercq, Manichéisme : DAL 10 (1931) 1390-1441. — H. J. Polotsky, Manichäismus : PWK Suppl.-Band 6 (1935) 240-271. — F. C. Baur, Das manichäische Religionssystem nach den Quellen neu untersucht und entwickelt. Tübingen, 1831; réimpression : Göttingen, 1928 (non surpassé). — F. Cumont, Recherches sur le manichéisme. I : La cosmogénie manichéenne. Bruxelles, 1908; II : Extrait de la CXXIIIe homélie de Sévère d'Antioche; III : L'inscription de Salone. Bruxelles, 1912. — P. Alfaric, Les écritures manichéennes. Paris, I, 1918; II, 1919. — F. C. Burkitt, The religion of the Manichees. Cambridge, 1925. — H. H. Schaeder, Urform und Fortbildungen des manichäischen Systems (Vorträge der Bibliothek Warburg 1924-1925). Leipzig, 1927. — F. J. Dölger, Konstantin der Grosse und der Manichäismus. Sonne und Christus im Manichäismus : AC 2 (1930) 301-314. — A. V. W. Jackson, Researches in Manichaeism. New York, 1932. — C. Schmidt, Neue Originalquellen des Manichäismus aus Aegypten : ZKG (1933) 1-28. — G. Bardy, Le manichéisme et les découvertes récentes : RAp 58 (1934) 541-559. — H. S. Nyberg, Forschungen über den Manichäismus : ZNW 34 (1935) 70-91. — H. H. Schaeder, Der Manichäismus nach neuen Funden und Forschungen : Orientalische Stimmen zum Erlösungsgedanken, hrsg. v. F. Täschner (Morgenland 28). Leipzig, 1936, 80-109. — H. C. Puech, Der Begriff der Erlösung im Manichäismus. Zurich, 1937. — C. R. C. Allberry, Manichaean Studies : JThSt (1938) 337-349. — E. Rose, Christologie des Manichäismus. Diss. Marburg, 1942. — G. Widengren, Mesopotamian Elements in Manichaeism. Uppsala, 1946. — A. Böhlig, Die Bibel bei den Manichäern. Diss. Münster, 1947 (dact.). — G. Messina, Cristianesimo, buddhismo, manicheismo nell'Asia antica. Rome, 1947. — H. C. Puech, Le manichéisme, son fondateur, sa doctrine. Paris, 1949. — T. Säve-Söderbergh, Studies in the Coptic Manichaean Psalmbook. Uppsala, 1950. — R. H. Stocks, Zum Canon Salemannius : ZKG 63 (1950-1951) 333-337 (Canon manichéen des Écritures); *idem*, Manichäische Miszellen : ZRG 3 (1951) 148-151, 258-261, 358-363; 4 (1952) 77-78. — A. Böhlig, Probleme des manichäischen Lehrvortrags. Munich, 1953. — R. Manselli, Mani e il manicheismo alla luce di testi recentemente scoperti : Humanitas 12 (1954) 1212-1223. — M. Cramer, Zur dualistischen Struktur des manichäischen Gnosis nach den koptischen Manichaica : OC 39 (1955) 93-101. — P. Siwek, The Problem of Evil in the Theory of Dualism : Laval Théologique et Philosophique (1955) 67-80. — J. Ries, Introduction aux études manichéennes : ETL 33 (1957) 453-482; 35 (1959) 362-409. — G. Widengren, Mani und der Manichäismus. Stuttgart, 1961. — H. C. Puech, Manichäismus : LThK² 6 (1961) 1352-1355.

HEGEMONIUS

Parmi les nombreuses réfutations chrétiennes de cette hérésie, il faut mentionner spécialement les *Acta Archelaï*, qui représentent la source commune de tous les écrits latins et grecs ultérieurs sur le manichéisme. Cette œuvre contient le récit d'une discussion entre Archelaus, évêque de Charchar en Mésopotamie, et Mani (Manès), en présence d'arbitres lettrés qui décidèrent en faveur d'Archelaus. Une seconde discussion s'acheva de même par une éclatante victoire du prélat. A la simple exception de Mani lui-même, il n'existe aucune preuve attestant la réalité historique des autres participants à ces débats. La forme de l'ouvrage n'est par conséquent qu'une simple formule littéraire pour l'exposition des arguments de l'auteur contre le système manichéen.

Cet auteur fut, d'après Héraclien de Chalcédoine (Photius, *Bibl. cod.*, 85), un certain Hégémonius, dont nous ne savons rien de plus, mais l'affirmation d'Héraclien se trouve confirmée par le nouveau manuscrit de la version latine, qui s'achève avec la signature : *Ego Egemonius scripsi disputationem istam exceptam ad describendum volentibus.*

L'ouvrage fut composé dans la première moitié du IVe siècle, probablement après le concile de Nicée (325), puisque Archelaus emploie le terme *homoousios* (ch. 36, p. 52, Beeson) et déclare (ch. 31, p. 44) que si Mani avait raison, Jésus n'aurait envoyé le Paraclet qu'après trois cents ans et plus. Il doit cependant être antérieur à 348, car Cyrille de Jérusalem, dans sa *Catéchèse*, 6, 20, etc., cite de mémoire une partie du dialogue entre Archelaus et Manès.

Saint Jérôme remarque (*De vir. ill.*, 72) : « Archelaus, évêque de Mésopotamie, composa en langue syriaque un livre de la discussion qu'il eut avec Manichaeus, lorsque celui-ci vint de Perse. Ce livre, qui est traduit en grec, est entre les mains de beaucoup. (Archelaus) fleurit sous l'empereur Probus, qui succéda à Aurélien et Tacite. » Cette information est entièrement fausse, car Jérôme croit à tort que ces discussions ont vraiment eu lieu et constituent un fait historique. De plus, en conséquence de cette erreur, il suppose qu'elles furent rédigées originairement en syriaque, alors que, dans sa forme primitive, l'ouvrage fut composé en grec. Le fait peut être démontré grâce à Épiphane, qui non seulement cite un long passage du texte grec mot à mot dans son *Panarium* (*Haer.*, 66, 6-7, 25-31), mais emprunte la majeure partie de son histoire du manichéisme aux *Acta Archelaï*. Malheureusement, l'original grec est perdu, à l'exception de rares citations, mais une traduction latine de la fin du IVe siècle nous conserve le traité entier. Cette version, d'ailleurs médiocre, est faite sur un original grec et non syriaque. Éditée pour la première fois par L. A. Zacagni en 1698 à Rome, elle a été souvent réimprimée, par exemple dans Migne, 10, 1405-1528. Cependant, L. Traube découvrit en 1903 un très bon manuscrit inconnu jusque-là, à la fin duquel est ajoutée une liste d'hérétiques qui fut dressée dans la seconde moitié du IVe siècle, et qui constitue une nouvelle preuve de la grande ancienneté de la version latine. Il

commence par les mots : *Thesaurus verus sive disputatio habita in Carcharis civitate Mesopotamiae Archelai episcopi adversus Manen,* qui paraissent être le titre authentique de l'ouvrage, destiné à réfuter un traité manichéen du nom de *Thesaurus,* mentionné au ch. 62.

Editions : MG 10, 1405-1528. — M. J. Routh, Reliquiae Sacrae. 2e éd. 5. Oxford, 1848, 1-206. — Nouv. éd. crit. : C. H. Beeson, Hegemonius, Acta Archelai, GCS 16 (1906).

Etudes : H. v. Zittwitz, Acta disputationis Archelai et Manetis untersucht : Zeitschrift für historische Theologie 43 (1873) 467-528. — A. Oblasinski, Acta disputationis Archelai et Manetis. Diss. Leipzig, 1874. — K. Kessler, Mani. Forschungen über die manichäische Religion I. Berlin, 1889, 87-171 (langage et forme de composition). Cf. T. Nöldeke, ZDMG 43 (1889) 535-549. — A. Harnack, Die Acta Archelai und das Diatessaron Tatians (TU 1, 3). Leipzig, 1883; *idem*, Geschichte der altchrist. Literatur 1, 2, 540, etc.; 2, 2, 163, etc. Harnack songea d'abord à un original syriaque, mais changea d'idée par la suite. — L. Traube, Acta Archelai. Vorbemerkung zu einer neuen Ausgabe : SAM Phil.-hist. Klasse (1903) 533-549. — H. J. Polotzky, Koptische Zitate aus den Acta Archelai : Mus 45 (1932) 18-20. — A. L. Katz, Manichaeism in the Roman Empire according to the Acta Archelai : Vestnik Drevnej Istorii (Moskva) 1 (1955) 3 n. 53, 168-179 (en russe).

TITUS DE BOSTRA

L'empereur Julien l'Apostat adressa le 1er août 362 une lettre (*Ep.* 52) au peuple de Bostra, capitale de la province d'Arabie (Hauran), dans laquelle il attaquait son évêque Titus :

> C'est pourquoi il m'a paru bon de faire savoir à tous les peuples par le présent décret et de déclarer publiquement qu'il est interdit de s'unir aux clercs en révolte, de se laisser entraîner par eux à jeter des pierres ou à désobéir aux magistrats. Qu'ils tiennent leurs réunions tant qu'il leur plaira ; qu'ils fassent pour eux-mêmes les prières accoutumées ; mais si le clergé, pour ses intérêts, leur prêche la rébellion, que l'accord cesse ; autrement, ils seront punis.
>
> J'ai eu l'idée d'adresser cette proclamation spéciale à la cité des Bostréniens, parce que son évêque Titus et ses clercs, dans des suppliques qu'ils m'ont remises, se sont

faits les accusateurs des masses qu'ils ont avec eux : à les en croire, ils recommandent le calme à la foule qui, sans eux, serait prête à commettre des excès. J'insère dans cet édit l'expression même que Titus ose faire figurer dans ses suppliques : « Quoique les chrétiens puissent mesurer leur nombre avec celui des Hellènes, nos exhortations les ont tous retenus de commettre le moindre excès. » Voilà en quels termes votre évêque parle de vous. Vous voyez que ce n'est pas à votre bon esprit qu'il attribue votre tranquillité. C'est malgré vous, dit-il, que vous êtes retenus par ses exhortations. Puisqu'il vous accuse ainsi, expulsez-le spontanément de votre ville (trad. Budé).

Il ressort des paroles de l'empereur que l'évêque Titus avait reçu de lui une communication lui reprochant l'agitation de la populace de Bostra. A la suite de quoi Titus avait présenté une supplique à Julien et attiré son attention sur la situation très tendue de Bostra, qui n'était contenue que par les exhortations de l'évêque. L'empereur n'agit pas en homme d'État, mais s'efforça plutôt de fomenter délibérément la sédition parmi les chrétiens, lorsqu'il répondit immédiatement en invitant les citoyens à chasser l'évêque de la cité pour avoir parlé d'eux en mauvais termes. Rien ne laisse supposer que Bostra suivit cette suggestion, car Titus était toujours évêque à la fin de 363, date où sa signature apparaît sur une déclaration d'un synode antiochien reconnaissant l'*homoousion* et ratifiant le concile de Nicée. Jérôme atteste (*De vir. ill.*, 102) que Titus mourut sous Valens (363-378).

SES ÉCRITS

Le même Jérôme rapporte (*ibid.*) que l'évêque de Bostra écrivit « des ouvrages vigoureux contre les manichéens, et plusieurs autres choses ».

1. *Contre les manichéens.*

Ce traité, qui a fait sa célébrité, comprend quatre livres et doit être postérieur à la mort de Julien (26 juin 363), à laquelle il fait allusion (2, 28). Le premier livre défend la justice de Dieu

lorsqu'il permet au mal d'exister et déconseille la spéculation subjective sur ce problème. On ne peut résoudre ce dernier que dans la doctrine catholique, pour laquelle le mal n'est pas un principe cosmique et éternel, mais doit être attribué au libre choix de l'homme et à ses passions. Avec une logique habile et une argumentation détaillée Titus réfute le mythe manichéen de l'assaut de la Ténèbre contre la Lumière et de la lutte continuelle entre ces deux éléments. Le second livre défend la doctrine chrétienne de la création et de la providence divines contre la notion manichéenne de l'éternité de la matière et du mal. Passant ensuite de la théologie spéculative à la théologie biblique, Titus examine dans le troisième livre la notion manichéenne de la révélation et de l'inspiration. Il prouve l'origine divine de l'Ancien Testament et réfute l'opinion hérétique qui considère ce dernier comme une œuvre du mal et qui n'admet que partiellement l'inspiration du Nouveau Testament par le Saint-Esprit. Il démontre le caractère non chrétien des propres écrits de Mani et la fausseté de son interprétation d'un certain nombre de passages de l'Ancien Testament. Le quatrième livre 4ème se rapporte au Nouveau Testament et dénonce la tendance de ses adversaires à en réviser le texte pour l'adapter à leur système. La doctrine de l'incarnation et de la naissance virginale, ainsi que les textes scripturaires traitant du démon y sont interprétés avec soin et opposés au dualisme des hérétiques.

L'ouvrage acquit le grand renom qu'il méritait et fut maintes fois mis à contribution par les auteurs antimanichéens ultérieurs comme par les compilateurs d'anthologies dogmatiques. Il est particulièrement important au point de vue historique parce qu'il contient un grand nombre de citations exactes ou de paraphrases des écrits manichéens, bien qu'il ne distingue pas entre l'enseignement de Mani lui-même et celui de ses disciples. Cette lacune, que Titus partage avec beaucoup d'auteurs antihérétiques, explique peut-être la remarque d'Héraclien de Chalcédoine (Photius, *Bibl. cod.*, 85), d'après laquelle Titus passait pour l'adversaire des manichéens, alors qu'il attaquait plutôt les écrits d'Addas.

Quoi qu'il en soit, les quatre livres prouvent le talent rhétorique de l'auteur, l'excellence de sa formation philosophique et la sobriété de son jugement exégétique. Titus souligne l'impor-

tance de l'autorité dans l'enseignement de l'Église, comme guide et gardien de la raison humaine. Il s'abstient d'employer dans sa christologie des termes controversés. Bien qu'il défende sans ambiguïté la préexistence et la génération éternelle du Christ, il ne prend pas position nette au sujet de la relation entre le Père et le Fils, ce qui accroît l'intérêt de son adhésion déjà mentionnée à l'*homoousion*. Le livre II représente le traité le plus détaillé de théodicée que nous ait transmis l'antiquité chrétienne.

L'ouvrage existe encore en entier dans une traduction syriaque faite dans les cinq années qui ont suivi la mort de l'auteur, et conservée dans le manuscrit *Brit. Mus. Add.* 12150, daté de 411. De l'original grec il ne reste que les deux premiers livres et une petite partie du troisième (chapitres 1-7), dans le *Codex Genova, Biblioteca della Missione urbana gr.* 37, et plusieurs de ses copies, par exemple le *Codex Athos Vatopedi* 236. La nouvelle édition critique projetée par Brinkmann et Nix n'a jamais été réalisée, mais celle de R. P. Casey pour le G.C.S. devrait paraître bientôt.

Editions : MG 18, 1069-1264 : Texte grec. Le texte syriaque a été édité par P. A. de Lagarde, Titi Bostreni contra Manichaeos libri quatuor syriace. Berlin, 1859; réimprimé à Hanovre, 1924; *idem*, Titi Bostreni quae ex opere contra Manichaeos edito in codice Hamburgensi servata sunt graece. Berlin, 1859.

Etudes : R. P. Casey, The Text of the Anti-Manichaean Writings of Titus of Bostra and Serapion of Thmuis : HThR 21 (1928) 97-111; *idem*, Titus von Bostra : PWK II. Reihe 6 (1937) 1586-1591. — R. Reitzenstein, Eine wertlose und eine wertvolle Ueberlieferung über den Manichäismus : NGWG (1931) 28-58 (Alexandre de Lycopolis et Titus de Bostra). — A. Baumstark, Der Text der Mani-Zitate in der syrischen Uebersetzung des Titus von Bostra : OC (1931) 23-42; *idem*, Die syrische Uebersetzung des Titus von Bostra und das Diatessaron : Bibl (1935) 257-299. — W. Frankenberg, Die Streitschrift des Titus von Bostra gegen die Manichäer : ZDMG (1938) 28-29.

2. *Commentaire sur Luc.*

Il ne nous est parvenu que des fragments de son Commentaire sur Luc, dans les chaînes de Nicétas d'Héraclée (XIe siècle) et d'autres auteurs, dans un commentaire sur Daniel de Jean Drungarius (VIIe-VIIIe siècle) et dans une compilation de

citations de Titus, Cyrille d'Alexandrie et d'autres Pères, qui ne peut être antérieure au VIe siècle. Ces extraits couvrent presque tous les chapitres de l'Évangile de saint Luc et laissent entendre que le commentaire consistait dans une série d'homélies. L'exégèse montre une forte ressemblance avec l'interprétation sobre qu'on trouve dans l'*Adversus Manichaeos* de Titus.

Editions : J. Sickenberger, Titus von Bostra. Studien zu dessen Lukashomilien (TU 21, 1). Leipzig, 1901. — P. Bellet, Excerpts of Titus of Bostra in the Coptic Catena on the Gospels : SP I (TU 63). Berlin, 1957, 10-14.

Etudes : J. Sickenberger, Ueber griechische Evangelienkommentare : BiZ 1 (1903) 182-193.

3. *Sermon sur l'Épiphanie.*

Le *Florilegium Edessenum* (*Brit. Mus. Add.* 12156) du VIe siècle contient plusieurs fragments syriaques d'un sermon de Titus sur l'Épiphanie, qui paraissent authentiques.

On ne peut en dire autant d'une *Oratio in ramos palmarum*, éditée sous le nom de Titus par Combefis en 1648 (réimprimée dans Migne, MG 18, 1263-1278). Tout d'abord, on y trouve une nette prédilection pour l'interprétation allégorique de l'Écriture, qui ne convient pas à l'auteur du *Contra Manichaeos*; ensuite, le sermon trahit une partialité très accusée en faveur du monophysisme; enfin, il présuppose la célébration liturgique du dimanche des Rameaux et sa connexion avec la commémoraison de la résurrection de Lazare. Cette fête n'était nullement universelle à l'époque, bien qu'elle existât dans le calendrier liturgique de Jérusalem au moins dès le règne de Théodose et se trouve mentionnée dans la *Peregrinatio Aetheriae* (81-84, Geyer).

L'*Interprétation des paraboles du juge inique et du pharisien et du publicain*, attribuée à Titus, n'est rien d'autre qu'un emprunt au Commentaire sur l'Évangile de saint Luc du pseudo-Titus, édité comme une œuvre authentique de Titus par Fronto Ducaeus en 1624, et à ne pas confondre avec le commentaire authentique mentionné plus haut.

Edition : I. Rucker, Florilegium Edessenum anonymum (SAM Phil.-hist. Abt., Heft 5). Munich, 1933, 82-87 (Fragments syriaques d'un sermon d'Épiphanie).

CYRILLE DE JÉRUSALEM

Parmi les évêques de Jérusalem au IVe siècle, il n'y en eut qu'un qui atteignit la renommée comme écrivain ecclésiastique, Cyrille, l'auteur bien connu de la célèbre série de Conférences catéchétiques. On ignore le lieu et la date de sa naissance, bien qu'on pense généralement qu'il naquit à Jérusalem vers 315. En tout cas, il devint évêque de Jérusalem en 348. Comme il reçut sa consécration épiscopale du métropolite de Césarée, l'évêque arien Acace, on le soupçonna dès une époque très ancienne d'avoir obtenu sa nomination par des concessions à l'arianisme. Socrate (*Hist. eccl.*, 2, 38) et Sozomène (*Hist. eccl.*, 4, 20) vont encore plus loin et affirment que Maxime, le prédécesseur de Cyrille, fut exilé pour son orthodoxie, et Cyrille introduit comme arianisant. Cette affirmation est cependant contredite par Théodoret (*Hist. eccl.*, 2, 22) et par la lettre synodale du concile de Constantinople en 382 (*ibid.*, 5, 9). De fait, peu après sa consécration, un conflit éclata entre Cyrille et Acace, et les ariens commencèrent à attaquer l'évêque de Jérusalem en tant que confesseur et défenseur de la foi de Nicée. Il fut chassé trois fois de son siège. Il fut déposé la première fois dans un concile à Jérusalem en 357 et se réfugia à Tarse. Rétabli sur son siège par le concile de Séleucie l'année suivante, Acace l'exila de nouveau en 360, mais il put revenir en 362 à l'avènement de Julien. Malgré la mort d'Acace en 366, son exil le plus long était encore à venir. En 367, l'empereur Valens l'écarta encore une fois de son diocèse, qu'il ne put regagner qu'onze ans plus tard (378), après la mort du prince. En 381, il prit part au second concile œcuménique de Constantinople. Il mourut le plus probablement le 18 mars 387, date que les calendriers liturgiques de l'Orient et de l'Occident ont retenue pour sa fête.

Etudes : J. Mader, Der hl. Cyrillus, Bischof von Jerusalem, in seinem Leben und seinen Schriften. Einsiedeln, 1891. — E. H. Gifford, Cyril of Jerusalem. London, 1893. — J. Lebon, La position de saint Cyrille de Jérusalem dans les luttes provoquées par l'arianisme : RHE 20 (1924) 181-210, 357-386. — J. Phokylides, Ὁ ἅγιος Κύριλλος ἐπίσκοπος Ἱεροσολύμων : NS 25 (1933) 294-300. — X. le Bachelet, DTC 3 (1908) 2527-2577. — G. Bardy, Cyrille de Jérusalem : DHG 13 (1956) 1181-1185; *idem*, DSp 2 (1953) 2683-2687. — M. Jugie, Cirillo di Gerusalemme : EC 3 (1950) 1725-1729. — P. Nautin, La date du *De viris illustribus* de Jérôme, de la mort de Cyrille de Jérusalem et de celle de Grégoire de Nazianze : RHE 56 (1961) 33-35 (la date de sa mort : 387).

SES ÉCRITS

1. *Les Conférences catéchétiques.*

La série des vingt-quatre conférences catéchétiques, dont la plupart furent prononcées dans l'église du Saint-Sépulcre, est un des trésors les plus précieux de l'antiquité chrétienne. Une note conservée dans plusieurs manuscrits rappelle qu'ils furent relevés en sténographie, autrement dit, qu'elles représentent la transcription d'un de ses auditeurs, et non une copie de la main même de l'évêque. Les conférences se divisent en deux groupes. Le premier comprend la *Pro-catéchèse* ou discours préliminaire et dix-huit *Catéchèses* adressées aux candidats au baptême, les φωτιζόμενοι, qui devaient recevoir le sacrement de de l'initiation aux prochaines fêtes de Pâques. Le second groupe comprend les cinq dernières instructions, appelées *Catéchèses mystagogiques* et adressées aux néophytes (νεοφώτιστοι) au cours de la semaine pascale.

La pro-catéchèse s'ouvre par des paroles de bienvenue enthousiastes : « Déjà l'odeur de la félicité est répandue sur vous, ô illuminés. Déjà vous cueillez les fleurs spirituelles qui serviront à tresser vos couronnes célestes. Déjà vous respirez la bonne odeur du Saint-Esprit. Vous avez atteint le vestibule royal. Puisse le Roi lui-même vous conduire à l'intérieur ! » L'évêque souligne alors le sérieux de la démarche que vont accomplir les candidats, la nécessité de la pénitence et de la prière, de la discipline personnelle et de l'affermissement de la volonté, de la rectitude d'intention et de la plus grande pureté des motifs à l'approche du sacrement de l'initiation. On trouve une forte insistance sur la règle du secret (*disciplina arcani*), car les candidats sont solennellement avertis de ne pas divul-

guer ce qui leur sera enseigné, pas même aux catéchumènes ordinaires :

> Lorsque l'instruction est achevée, si quelque catéchumène essaie d'obtenir de vous ce que vos maîtres vous ont expliqué, ne dites rien, car il est en dehors du mystère qui vous a été révélé, avec son espérance du siècle à venir. Gardez le secret à cause de celui dont vous attendez la récompense. Que nul ne vous persuade en disant : « Quel mal y a-t-il à ce que je sache également ? »... Déjà vous vous tenez sur la frontière du mystère. Je vous adjure de ne pas faire passer frauduleusement un seul mot (12 ; MG 33, 332 A).

Cet esprit de mystère transparaît dans le corps entier des conférences, spécialement dans les cinq dernières.

La première des catéchèses pré-baptismales traite des dispositions de l'âme requises pour le baptême. Elle nous invite à écarter toute préoccupation profane, à oublier nos ennemis personnels et à nourrir nos âmes de la lecture de la Bible. La seconde traite de la pénitence et de la rémission des péchés, du démon et de ses tentations ; la troisième, du baptême et du salut, du rite baptismal, de sa signification et de ses effets. La quatrième résume la doctrine chrétienne, et la cinquième examine la nature et l'origine de la foi. Les douze catéchèses suivantes (6-18) interprètent successivement les articles du credo de Jérusalem, très proche du Symbole dit de Constantinople de 381.

Les cinq *Catéchèses mystagogiques* (19-23) portent sur les cérémonies liturgiques des trois sacrements que les néophytes ont reçu au cours de la Vigile pascale. Les deux premières (19-20) traitent du baptême, la troisième (21) de la confirmation, la quatrième (22) de la doctrine eucharistique, et la cinquième (23) de la liturgie de la messe.

Les érudits ne s'accordent pas sur l'année exacte au cours de laquelle furent prononcées ces conférences. On s'est appuyé, pour tenter de leur fixer une date, sur une ou deux références occasionnelles, notamment celle de la *Cat.*, 6, 20, faisant débuter l'hérésie de Mani soixante ans plus tôt. Cela donnerait 347 ou 348 et impliquerait que Cyrille ait donné ces sermons alors qu'il

était encore simple prêtre, puisque au carême de 348 son prédécesseur Maxime était apparemment encore en vie, si l'on en croit la *Chronique* de Jérôme qui le fait mourir entre mai 348 et mai 349. Rien n'indique cependant que Cyrille parle en prêtre chargé par son évêque d'instruire les candidats au baptême. Aussi d'autres érudits ont-ils pensé qu'il était évêque lui-même lorsqu'il les prononça, et que la date la plus probable est 350.

La divergence d'opinion touchant l'authenticité des conférences est beaucoup plus grave. Si aujourd'hui on s'accorde pour admettre celle des conférences pré-baptismales, on conteste par contre celle des *Catéchèses mystagogiques*. En effet, le *Codex Monac. gr.* 394, attribue expressément ces dernières au successeur de Cyrille, l'évêque Jean de Jérusalem (386-417). Trois autres manuscrits, *Ottobon.* 86 et 466, et *Monac. gr.* 278, les attribuent à Cyrille et Jean conjointement, et d'autres donnent les conférences pré-baptismales mais non les instructions complémentaires. En raison surtout de la tradition manuscrite, Th. Schermann, W. J. J. Swaans, M. Richard, W. Telfer, et d'autres préfèrent attribuer les Catéchèses mystagogiques à Jean plutôt qu'à Cyrille. Les autres arguments ne semblent pas aussi probants. Swaans fait observer que les témoignages externes sont relativement tardifs, car Eustratius de Constantinople, au VIe ou VIIe siècle, est le premier à citer les conférences mystagogiques de façon explicite comme l'œuvre de Cyrille. D'après Schermann et Telfer, plusieurs traits caractéristiques de la liturgie décrite dans ces cinq catéchèses seraient beaucoup mieux à leur place dans une œuvre composée en 390 que quarante ans plus tôt. Contre toutes ces considérations, F. L. Cross et d'autres ont relevé un certain nombre d'allusions d'un groupe à l'autre suggérant une origine commune. Par exemple, Cyrille annonce en 18, 33, les *Catéchèses mystagogiques* :

> Après la sainte et salutaire fête de Pâques, à partir du lundi, vous entendrez chaque jour de la semaine, après la synaxe, en venant dans le saint lieu de la Résurrection, d'autres instructions, si Dieu le veut. Vous y entendrez encore les raisons de tout ce qui s'est passé et vous recevrez des preuves tirées de l'Ancien et du Nouveau Testament,

au sujet d'abord de ce qui a lieu immédiatement avant le baptême, puis de la purification de vos péchés par le Seigneur au moyen du baptême de l'eau dans la parole, et au sujet de votre participation sacrée au nom du Christ, et du sceau que vous recevez par la communication du Saint-Esprit. Vous y apprendrez à propos des mystères de l'autel de l'Ancienne Alliance qui possèdent ici leur origine, comment on doit approcher de ces mystères, quand et comment il faut le faire, comment enfin, pendant le reste de votre vie, vous devrez vous comporter en actes et en paroles pour demeurer dignes de la grâce et parvenir tous à la jouissance de la vie éternelle. Si Dieu le veut, toutes ces choses vous seront expliquées (*Cat.*, 18, 33 ; MG 33, 1056 A).

On ne peut nier que le contenu des cinq *Catéchèses mystagogiques* corresponde étroitement à ce que Cyrille promet ici, mais il reste à expliquer pourquoi il annonce une conférence chaque jour de la semaine pascale et que les manuscrits n'en donnent que cinq. Cette différence n'interdit pas de penser que les cinq conférences soient de Cyrille, mais semble indiquer que, si elles le sont, elles n'appartiennent pas à la même année que les catéchèses pré-baptismales. Ailleurs, en 16, 26, il laisse entendre que dans une conférence ultérieure, il expliquera aux candidats comment l'imposition des mains leur conférera le don du Saint-Esprit :

> Au temps de Moïse, l'Esprit était donné par l'imposition des mains. Pierre de même donna l'Esprit par l'imposition des mains. La même grâce doit bientôt venir sur vous, lorsque vous serez baptisés, mais je ne vous en parle pas immédiatement, car je ne veux rien traiter qu'à son tour.

Cette promesse ne fut pas remplie, et, dans la troisième conférence mystagogique sur le chrême, il ne fait aucune allusion à l'imposition des mains, bien qu'il se réfère à la consécration d'Aaron par Moïse. D'autre part, les *Catéchèses mystagogiques* contiennent (19, 9 ; 23, 1) plusieurs allusions manifestes à une série antérieure de conférences pré-baptismales.

Dans ces circonstances, ni la tradition manuscrite, ni les allusions indiquées ne suffisent, semble-t-il, à établir ou à infirmer la paternité de Cyrille. La liturgie décrite par l'auteur des conférences mystagogiques ne constitue pas non plus un argument concluant. Qu'elle contienne une épiclèse, la récitation du Pater et une prière pour l'empereur au pluriel, ne démontre pas que ces cinq conférences aient été faussement attribuées à Cyrille et qu'il faille les restituer à Jean de Jérusalem, et pas davantage le fait que l'auteur assigne la vertu du chrême à la troisième personne de la Trinité, ou enseigne la présence eucharistique du Christ par le métabolisme des éléments. D'après Telfer, les Conférences de Cyrille auraient bien été transcrites, mais seulement celles qui précèdent Pâques ; vers 390 l'absence des instructions mystagogiques aurait été regrettée dans le livre en circulation, et on lui aurait ajouté alors cinq conférences de Jean, sans que leur attribution à ce dernier ait toujours été transcrite. Il est possible d'expliquer autrement encore la tradition manuscrite : l'attribution des conférences mystagogiques à Jean dans un des codices et conjointement d'autre part à Cyrille et à Jean dans trois autres pourrait signifier qu'elles furent préparées et prononcées une première fois par Cyrille, mais révisées plus tard par son successeur Jean.

Editions : A. A. Touttée et P. Maran. Paris, 1720 (Mauristes); réimprimée : MG 33, 331-1180. — Édition plus récente : W. K. Reischl et J. Rupp. Munich, 1848-1860 (amendements du texte fondés sur le Cod. Monac. gr. 394). — J. Quasten, S. Cyrilli Catecheses mystagogicae : FP 7 (1935) 69-111. — F. L. Cross, St. Cyril of Jerusalem's Lectures on the Christian Sacraments. The Procatechesis and the Five Mystagogical Catecheses (SPCK). London, 1951. — Une version arménienne des Catéchèses (sans les mystagogiques) a été publiée par les Méchitaristes. Vienne, 1832. — Pour une autre version arménienne des chapitres 8 et 9, voir : R. P. Casey, Armenian inedita : Mus 68 (1955) 55-59. — Des fragments d'une version araméenne de Palestine ont été recueillis par H. Duensing, Christlich palästinisch-aramäische Texte und Fragmente. Göttingen, 1906, 41-62. — Pour les versions arabes, voir : G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur. I (ST 118). Cité du Vatican, 1944, 335. — A. Vaillant, La traduction vieux-slave des catéchèses de Cyrille de Jérusalem. La dernière catéchèse : Byzantinoslavica 4 (1932) 253-302, donne, en plus de l'ancienne version slavonne, un texte grec très amélioré de la seconde Catéchèse.

Taductions : Anglaises : R. W. Church, LFC 2 (1838) avec préf. de J. H. Newman; rev. par E. H. Gifford, LNPF série 2, vol. 7 (1894)

1-157. — H. DE ROMESTIN, The Five Lectures of St. Cyril on the Mysteries. Oxford, 1887 (avec texte grec). — F. L. CROSS, op. cit. (reproduit la traduction de R. W. Church). — R. M. WOLLEY, Instructions on the Mysteries of St. Cyril of Jerusalem. London, 1930. — W. TELFER, Cyril of Jerusalem and Nemesius of Emesa (LCC 4). London and Philadelphia, 1955, 64-192 (morceaux choisis des conférences catéchétiques). — *Allemandes :* J. NIRSCHL, BKV (1871). — P. HÄUSER, BKV² 41 (1922). — L. A. WINTERSWYL, Des hl. Bischofs Cyrill von Jerusalem Reden der Einweihung (*Catéchèses mystagogiques*). Freiburg i. B., 1939; 2ᵉ éd., 1954. — *Française :* M. J. GRANCOLAS, Paris, 1715. — A. FAIVRE, Lyon, 1844. — M. VÉRICEL, Cyrille de Jérusalem (Collection Église d'hier et d'aujourd'hui). Paris, 1957 (morceaux choisis). — *Italienne :* G. CARRARO, Cirillo di Gerusalemme, Le catechesi, trad. e note. Vicenza, 1942. — *Hollandaise :* J. VAN RUYVEN, Cyrillus van Jerusalem, Catechesen of toespraken tot de doopelingen I (Getuigen, 1e reeks, dl. 4). Amsterdam, 1941. — *Espagnoles :* A. UBIERNA, San Cirilo de Jerusalén, Las Catequeses traducidas directamente del griego y precedidas de una introducción (Los grandes maestros de la doctrina cristiana 2). Madrid, 1926. — A. ORTEGA, Las Catequeses de San Cirilo de Jerusalén (Colección Excelsa 21-22). Madrid, 1946. — J. SOLANO, Textos Eucarísticos Primitivos I (BAC). Madrid, 1952, 322-337 (*Cat. myst.*, 4-5).

Etudes : L. L. ROCHAT, Le catéchuménat au IVᵉ siècle d'après les catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem. Genève, 1875. — C. P. CASPARI, Alte und neue Quellen zur Geschichte des Taufsymbols. Christiana, 1879, 146-160 (*Cat.*, 4). — A. HEISENBERG, Grabeskirche und Apostelkirche. Leipzig, 1908, I, 47-89. — J. P. BOCK, Die Brotbitte des Vaterunsers. Ein Beitrag zum Verständnis des Universalgebetes und einschlägiger liturgischpatristischer Fragen. Paderborn, 1911 (*Cat. myst.*, 5). Cf. T. SCHERMANN, ThR 10 (1911) 575-579. — S. SALAVILLE, Les « catéchèses mystagogiques » de saint Cyrille de Jérusalem. Une question critique littéraire : EO 17 (1915) 531-537 (contre Schermann). — T. H. BINDLEY, On Some Points Doctrinal and Practical in the Catechetical Lectures of St. Cyril of Jerusalem : American Journal of Theology 21 (1917) 598-607. — A. BLUDAU, Der Katechumenat in Jerusalem im 4. Jahrhundert : ThGl 16 (1924) 225-242; *idem*, Die Pilgerreise der Aetheria. Paderborn, 1927, 41-190 (liturgie de Jérusalem). — L. DUCHESNE, Origines du culte chrétien. 5ᵉ éd. Paris, 1925, 57-65. — H. LECLERCQ, Jérusalem (La liturgie à) : DAL 7 (1927) 2374-2392. — M. BULACU, The Problem of the Christian Conscience according to the Catecheses of Cyril of Jerusalem : Studii Teol. 7 (1939) 141-178 (en roumain). — W. J. SWAANS, A propos des « catéchèses mystagogiques » attribuées à saint Cyrille de Jérusalem : Mus 55 (1942) 1-43. Cf. M. RICHARD, MSR 6 (1948) 282; P. PEETERS, AB (1943) 270, etc. (contre Swaans). — G. DIX, The Shape of the Liturgy. London, 1945, 187-209, 349-354. — D. MORAITIS, Cyrille de Jérusalem catéchiste et éducateur : Greg. Palamas 30 (1948) 57-59, 122-130, 187-200, 238-246, 283-286 (en grec). — J. C. M. FRUYTIER, Cyrillus' auteurschap van de mystagogische Catechesen toch nog te redden ? :

StC 26 (1951) 282-288. — G. TOUTON, La méthode catéchétique de saint Cyrille de Jérusalem comparée à celles de saint Augustin et de Théodore de Mopsueste : Proche-Orient Chrétien 1 (1951) 265-285. — F. CROSS, op. cit. IX-XLI. — W. TELFER, op. cit. 9-63. — J. H. GREENLEE, The Gospel Text of Cyril of Jerusalem. Copenhague, 1955. — A. A. STEPHENSON, St. Cyril of Jerusalem and the Alexandrian Heritage : TS 15 (1954) 573-593; *idem*, The Lenten Catechetical Syllabus in the Fourth-Century Jerusalem : TS 15 (1954) 103-116 (le Credo de Jérusalem comme sujet de l'enseignement de Cyrille); *idem*, St. Cyril of Jerusalem and the Alexandrian Christian Gnosis : SP I (TU 63). Berlin, 1957, 147-156. — T. BARNS, The Magnificat in Nicetas of Remesiana and Cyril of Jerusalem : JThSt 7 (1906) 449-453. — J. DORN, Zur zweiten Katechese des Cyrill von Jerusalem : Didaskaleion 3 (1914) 1-39. — L. H. VINCENT et F. M. ABEL, Jérusalem. Recherches de topographie, d'archéologie et d'histoire II : Jérusalem nouvelle. Paris, 1914. — M. VILLAIN, Rufin d'Aquilée commentateur du Symbole des Apôtres : RSR (1944) 129-156 (influence de Cyrille). — D. AMAND, Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Louvain, 1945, 383 (4ᵉ catéchèse). — A. PAULIN, Saint Cyrille de Jérusalem catéchète. Paris, 1959. — C. VIOREL, Les catéchèses de S. Cyrille de Jérusalem comme source pour l'histoire du culte chrétien (en roumain) : Studii teologice 12 (1960) 161-176. — S. KOLANDZJAN, La découverte de nouveaux fragments arméniens du XIᵉ siècle offrant les Catéchèses de Cyrille de Jérusalem : Vestnik Matenadarana 5 (1960) 201-238 (en arménien, sommaire en russe). — C. BEUKERS, « For our Emperors, Soldiers and Allies » : An Attempt at Dating the Twenty-third Catechesis by Cyrillus of Jerusalem VC 15 (1961) 177-184 (la date serait 383). — A. A. STEPHENSON, The Text of the Jerusalem Creed : SP III (TU 78) Berlin, 1961, 303-313.

2. *Lettre à l'empereur Constance.*

Cette lettre décrit l'apparition miraculeuse d'une grande croix de lumière dans le ciel de Jérusalem le 7 mai 351 :

> En ces jours mêmes de la sainte Pentecôte, aux nones de mai, vers la troisième heure, une croix gigantesque de lumière apparut dans le ciel au-dessus du saint Golgotha, s'étendant jusqu'à la sainte montagne des Oliviers. Elle ne fut pas vue seulement par une ou deux personnes, mais se montra d'une façon absolument nette à la population entière de la cité. Elle ne disparut pas rapidement, comme on pourrait le supposer, comme un rêve qui passe, mais resta visible aux regards au-dessus de la terre pendant plusieurs heures, estompant par son éclat les rayons du

soleil. Assurément, elle aurait été surmontée et dissimulée par eux, si elle n'avait pas offert à ceux qui la virent un éclat plus puissant que celui du soleil. Ainsi toute la population de la cité se précipita brusquement dans la sainte église, saisie d'une crainte mêlée de joie au spectacle de la vision céleste. Ils s'y jetèrent, jeunes et vieux, hommes et femmes de tout âge... non seulement chrétiens, mais païens étrangers de séjour à Jérusalem, et tous comme d'une seule voix firent monter leurs louanges vers le Christ Jésus notre Seigneur, le Fils unique-engendré de Dieu, l'auteur des merveilles (4; MG 33, 1169 A).

La lettre s'achève sur le souhait que Dieu accorde à l'empereur la santé et la poursuite de son habituelle sollicitude envers les saintes Églises, ainsi que la souveraineté romaine à travers de nombreux cycles d'années paisibles, « pour glorifier à jamais la sainte et consubtantielle Trinité, notre vrai Dieu, à qui, comme il se doit, soit toute gloire, le monde sans fin, amen ». Le fait que Cyrille n'emploie jamais le terme *homoousios* dans ses catéchèses et qu'on le trouve dans ce passage, a poussé plusieurs érudits à mettre en question l'authenticité de la lettre, mais il n'y a pas de raison de le faire, car le vocabulaire et le style sont manifestement ceux de Cyrille, et on y relève un certain nombre de correspondances frappantes avec la langue des conférences. Sozomène (*Hist. eccl.*, 4, 5) mentionne la lettre de Cyrille à l'empereur et dit que les pèlerins portèrent la nouvelle du miracle de 351 à travers le monde entier. Les manuscrits, d'autre part, attribuent unanimement la lettre à Cyrille. Deux explications sont possibles pour l'*homoousios* : il se pourrait que Cyrille ait changé entre-temps son attitude envers le terme, ou qu'un scribe ait ajouté la doxologie à la fin de la lettre, pour prouver l'orthodoxie de Cyrille. Cette dernière conjecture s'appuie sur le fait que la phrase entière commençant par « pour glorifier à jamais » est absente de la copie de Munich faite au XVI[e] siècle par André Damarius.

Un autre trait intéressant de la lettre est sa référence occasionnelle à la découverte de la vraie croix « chargée du salut », au temps de Constantin le Grand. Le même fait est mentionné aussi dans les *Catéchèses*, 4, 10; 10, 19, et 13, 4. Il faut observer

que Cyrille ne fait aucune allusion à la légende ultérieure des miracles rattachés à la découverte.

Editions : MG 33, 1165-1176. — J. RUPP, op. cit. II, 434-440.

Traduction : Anglaise : W. TELFER, op. cit. 193-199.

Etudes : A. HEISENBERG, op. cit. I, 85, etc. — J. STRAUBINGER, Die Kreuzauffindungslegende. Paderborn, 1912, 104, etc. — F. J. DÖLGER, Das Anhängekreuzchen der hl. Makrina und ihr Ring mit der Kreuzpartikel : AC 3 (1932) 100-102 (*homoousios* inséré). — J. VOGT, Berichte über Kreuzeserscheinungen aus dem 4. Jahrhundert n. Chr. : AIPh 9 (1949) 593-606.

3. *Homélies.*

Nous ne possédons qu'une seule homélie de Cyrille à l'état complet, celle sur le paralytique : *In paralyticum juxta piscinam jacentem* (Jean, 5, 5), qu'il dut prononcer alors qu'il était encore simple prêtre, car il mentionne (ch. 20) l'exhortation de l'évêque qui devait suivre la sienne. On y trouve des parallèles d'expression frappants avec les *Catéchèses*.

Il ne reste que quatre courts fragments de ses autres homélies. L'homélie sur la fête de l'Hypapante et d'autres écrits lui sont faussement attribués.

Editions : Sermon *Sur le paralytique* : MG 33, 1131-1154. — J. RUPP, op. cit. II, 406-426. — Homélie sur la fête de l'Hypapante : MG 33, 1187-1204. — Fragments : MG 33, 1181-1182; F. DIEKAMP, Doctrina Patrum de incarnatione Verbi. Münster, 1907, 20; 92-93. Le fragment publié par F. DIEKAMP, Analecta Patristica. Rome, 1938, 10-12, est apocryphe. — Pour les autres écrits faussement attribués à Cyrille, voir : A. RAES, Anaphora Cyrilli Hier. (Anaphora Syriaca I, 3). Rome, 1944. — E. A. W. BUDGE, Miscellaneous Coptic Texts. London, 1915, 49-73, 183-230. — Pour les apocryphes syriaques, voir : P. CARALI, L'exaltation de la Croix, homélie attribuée à saint Cyrille de Jérusalem : Al-Machriq (Beyrouth) 31 (1933) 575-589, 743-754, 839-852, 883-907; 32 (1934) 37-65, 212-234, 367-392, 510-539. Bien que Carali défende l'authenticité, cette homélie ne paraît pas authentique; cf. G. GRAF, OC 32 (1935) 274-276. — G. GRAF, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I. Rome, 1944, 335-337, donne une liste des autres écrits arabes attribués à Cyrille. — Pour le caractère « alexandrin » du sermon *Sur le paralytique*, voir : A. A. STEPHENSON, SP I (1957) 142-147. — Pour une version copte, cf. H. HYVERNAT, Bibliothecae Pierpont Morgan. Rome, 1922, 15, 16, 33, 34, 35, 41, 42, 44. — Pour une version arménienne : J. MUYLDERMANS, Répertoire des pièces patristiques d'après le catalogue arménien de Venise : Mus

47 (1934) 265-293. — Pour une version géorgienne : G. Garitte, Catalogue des MS géorg. litt. du Sinaï : CSCO 165 (1956) 78, 82, 84, 86.

ASPECTS THÉOLOGIQUES

On admet généralement aujourd'hui qu'il n'y a aucune raison de prêter à Cyrille, dans la première partie de sa vie, des opinions ariennes, comme on l'en a accusé (cf. plus haut, p. 510). Il semble que, pendant longtemps, il observa une attitude réservée à l'égard des controverses dogmatiques du moment. Peut-être avait-il une tournure d'esprit trop pratique pour prêter un véritable intérêt à de telles questions. Jamais, dans ses *Catéchèses,* il ne parle de l'arianisme, quoiqu'il en contredise fréquemment l'enseignement et défende de façon résolue l'unité totale d'essence entre le Père et le Fils.

1. *Christologie.*

Dans sa onzième *Catéchèse,* il enseigne clairement la divinité du Christ et repousse l'argument arien qu' « il y eut un temps où il n'était pas », et qu'il était le Fils de Dieu « par adoption » :

> Étant engendré du Père, il est Fils de Dieu par nature, non par adoption... Donc, lorsque vous entendez parler de génération divine, ne butez pas sottement sur des termes corporels, ou ne risquez pas de blasphémer en imaginant une génération corruptible. « Dieu est Esprit » (Jean, 4, 24) : la génération (divine) est spirituelle. Les corps sont engendrés d'autres corps, et il leur faut un intervalle de temps pour leur achèvement, mais le temps n'intervient pas dans la génération du Fils par le Père. Les corps sont engendrés dans un état imparfait, mais le Fils de Dieu fut engendré parfait, car ce qu'il est maintenant, il l'est depuis le début, étant engendré sans commencement. Nous sommes engendrés de telle sorte que nous avons à nous développer de la puérilité à la rationalité. Hommes, votre premier état est imparfait et votre développement se fait progressivement. N'imaginez rien de la sorte dans la génération divine, et n'accusez pas l'auteur de cette génération de manquer de puissance. Si (le Fils de Dieu) était engendré imparfait, il atteindrait la perfection avec le temps, mais parler ainsi serait accuser d'infirmité l'auteur même de cette génération. Si donc on accorde un laps de temps, on suppose que le Père ne lui a pas donné la perfection depuis le début.
>
> Ne pensez donc pas en termes de génération humaine, comme lorsque Abraham engendra Isaac : car, lorsque Abraham engendra Isaac, celui qu'il engendra ne fut pas le produit de sa volonté, mais ce qu'un autre lui accordait. Lorsque Dieu le Père engendra, ce ne fut pas dans l'ignorance de ce qui devait arriver ou seulement après quelque délibération. Dire que Dieu ignorait ce qu'il engendrait serait commettre le pire des blasphèmes, et il ne serait pas moins impie de dire que le Père ne devint Père qu'après en avoir délibéré. En effet, Dieu ne fut pas d'abord dépourvu de Fils de telle sorte qu'il soit devenu Père après un laps de temps, mais il possède son Fils de toute éternité. Il ne l'engendra pas comme l'homme engendre l'homme, mais de la manière qu'il est lui-même le seul à connaître, lui qui l'engendra, vrai Dieu avant tous les siècles : le Père, étant lui-même vrai Dieu, engendra un Fils semblable à lui, vrai Dieu (θεὸς ἀληθινός) (*Cat.*, 11 ; MG 33, 700 A).

Cyrille réfute ici avec succès la position arienne et présente un enseignement en complet accord avec la foi de Nicée. Le Christ est « vrai Dieu » dans le même sens que le Père (11, 14), et il est un avec le Père : « Un, ils le sont par la dignité attachée à la divinité, un en raison de leur royauté, un du fait qu'il n'existe entre eux ni discorde ni division, un parce que les œuvres créatrices du Christ ne sont pas différentes de celles du Père » (11, 16). Il affirme explicitement : « Celui qui pour l'homme descendit aux enfers, est identique à celui qui, au commencement, fit l'homme avec du limon » (11, 24).

Il reste cependant que jamais Cyrille n'emploie l'ὁμοούσιος nicéen, ce qui ne peut être accidentel et doit résulter d'une intention délibérée. Cette attitude étonnante, si peu conforme

avec la teneur générale de sa foi, peut recevoir deux explications. Il est possible d'abord, puisqu'il insiste (*Cat.*, 5, 12) sur la nécessité du langage scripturaire, qu'il désapprouvait l'introduction dans le credo de mots nouveaux, absents des écrits inspirés des évangélistes et des apôtres. Jusque-là, tout credo avait été composé d'expressions tirées de la Bible. Cyrille décrit celui que les candidats au baptême doivent apprendre par cœur, dans les termes suivants : « Donc la seule et unique foi que vous devez recevoir et préserver par l'étude et l'enseignement, est celle qui vous est confiée aujourd'hui par l'Église, et qui est confirmée à travers toutes les Écritures. Étant donné que tous ne peuvent lire les Écritures, certains par défaut d'instruction, d'autres pour une raison ou une autre, et qu'ils n'arrivent pas à les connaître, nous prenons possession de l'ensemble de la doctrine de la foi chrétienne dans un petit nombre d'articles... Ces articles de notre foi ne furent pas composés à partir de l'opinion humaine, mais représentent les points principaux recueillis à travers toute l'Écriture, pour compléter une formulation doctrinale unique de la foi » (*Cat.*, 5, 12). La seconde raison de sa réserve à l'égard du terme *homoousios* pourrait être le sens sabellien que beaucoup découvraient dans celui-ci, et Cyrille avertit continuellement ses auditeurs contre cette hérésie (4, 8; 11, 13; 15, 9; 16, 4). Il se montre opposé tout autant à Sabellius qu'à Arius, lorsqu'il dit :

> Croyez aussi au Fils de Dieu, qui est seul et unique, notre Seigneur Jésus-Christ, Dieu engendré de Dieu, vie engendrée de la vie, lumière engendrée de la lumière, semblable en tout à celui qui l'engendra (ἐν πᾶσιν ὅμοιος τῷ γεγεννηκότι) : qui ne reçut pas son être dans le temps, mais fut engendré du Père avant tous les siècles, d'une manière éternelle et incompréhensible. Il est la sagesse, la puissance et la justice de Dieu existant de façon hypostatique. Il est assis à la droite de Dieu avant tous les siècles, car il ne fut pas, comme l'ont supposé certains, couronné après sa passion, comme si Dieu l'avait fait asseoir à sa droite à cause de sa souffrance sur la croix, mais il tire sa dignité royale de la source même d'où il tire son être, c'est-à-dire de ce qu'il est engendré éternellement par le Père, et partage le trône du Père, étant Dieu, comme il est dit, étant la sagesse et la puissance de Dieu. Il règne avec le Père, et à travers le Père il est créateur de toutes choses. Rien ne lui fait défaut de la majesté de Dieu, et il connaît le Père qui l'a engendré, comme lui-même est connu de son Père. Pour résumer, je vous rappelle la parole de l'Évangile : « Nul ne connaît le Fils, si ce n'est le Père, et nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils » (Matth., 11, 27).
>
> Vous ne devez pas non plus rendre le Fils étranger au Père (à la manière d'Arius), ni d'autre part placer votre foi dans un Père qui serait son propre Fils (υἱοπατορίαν) en confondant les concepts (à la manière de Sabellius), mais vous devez croire qu'il n'y a qu'un seul Fils unique engendré d'un seul Dieu, le Verbe qui est Dieu avant tous les siècles (Cat., 4, 7-8 ; MG 33, 461 B).

Études : G. Marquardt, S. Cyrilli Hieros. de contionibus et placitis Arianorum sententia. Braunsberg, 1881. — J. Lebon, cf. plus haut p. 510. — B. Niederberger, Die Logosidee des heiligen Cyrillus von Jerusalem (FLDG 14, 5). Paderborn, 1923. — V. Iliev, The Orthodoxy of St. Cyril of Jerusalem : Duchovna Kultura (1930) 237-248; (1932) 136-151. Cf. RHE 28 (1932) 64* n. 1109 et 29 (1933) 73* n. 1209; BZ 34 (1934) 187. — H. A. Wolfson, Philosophical Implications of the Theology of Cyril of Jerusalem : DOP 11 (1957) 1-19 (*homoousios*).

2. *Saint-Esprit.*

Comme le Fils, le Saint-Esprit participe à la divinité du Père :

> Seul le Saint-Esprit, avec le Fils, possède une véritable vision de Dieu, « pénètre toutes choses et connaît les profondeurs mêmes de Dieu » (1 Cor., 2, 10). De même, le Fils unique engendré possède une connaissance véritable du Père avec le Saint-Esprit, comme il le dit : « Nul ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui auquel le Fils voudra le révéler » (Matth., 11, 27). Il voit véritablement Dieu et le révèle avec le Saint-Esprit et par le Saint-Esprit, à chacun selon sa mesure. Telle est la raison qui permet d'affirmer que le Fils unique engendré, avec le

Saint-Esprit, participe à la divinité du Père (*Cat.*, 6, 6; MG 33, 547 A).

Cyrille ne cesse d'affirmer que le Saint-Esprit possède une personnalité distincte et il fait observer l'action directement personnelle qui lui est attribuée : « Celui qui parle et envoie est vivant et subsistant (personnel) et agissant » (*Cat.*, 17, 9, 28, 33, 34). Il déclare :

> Il est établi qu'il y a différentes appellations, mais un seul et même Esprit — le Saint-Esprit, vivant et subsistant en personne et toujours présent avec le Père et le Fils. Il n'est pas prononcé ou soufflé de la bouche et des lèvres du Père et du Fils, ni répandu dans l'air, mais, comme un être existant de façon personnelle, il parle lui-même, opère et accomplit sa dispensation et son administration, puisqu'il est certain que la dispensation du salut à notre égard qui procède du Père, du Fils et du Saint-Esprit, est indivisible, concordante et une (*Cat.*, 17, 11; MG 33, 981 B).

Il résume sa foi trinitaire : « Notre foi est indivisée, inséparable notre espérance. Nous ne séparons pas la sainte Trinité, et nous ne la confondons pas, comme le fait Sabellius » (*Cat.*, 16, 4).

Etudes : T. Schermann, Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts. Freiburg i. B., 1901, 17-47 (Cyrille de Jérusalem). — P. Galtier, Le Saint-Esprit en nous d'après les Pères grecs. Rome, 1946, 105-115.

Le principal intérêt théologique des catéchèses de Cyrille tient à leur importance hors pair comme source de l'histoire liturgique et sacramentelle. Nous y trouvons pour la première fois la description détaillée des rites du baptême et de l'eucharistie, et les éléments essentiels d'une théologie de la liturgie.

3. *Baptême.*

Cyrille puise dans le sixième chapitre de l'Épître aux Romains son interprétation de la liturgie primitive du baptême : le pécheur est plongé dans l'eau comme le Christ fut

enseveli dans le tombeau, mais, suivant l'exemple du Seigneur, après son baptême, il sort de l'eau pour naître à une nouvelle vie :

> Après quoi, on vous a conduits à la sainte fontaine du divin baptême, comme le Christ fut amené de la croix au sépulcre qui se trouve devant vos yeux. A chacun de vous on a demandé s'il croyait au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Vous avez fait la confession salvatrice, vous êtes descendus trois fois dans l'eau et ressortis, rappelant ici encore par un symbole les trois jours d'ensevelissement du Christ. De même que notre Sauveur passa trois jours et trois nuits dans le sein de la terre, vous aussi par votre première ascension hors de l'eau vous imitiez le premier jour du Christ dans la terre, et par votre descente, la nuit. De même que celui qui est dans la nuit ne voit plus, mais que celui qui est dans le jour agit dans la lumière, vous ne voyiez rien dans votre descente, comme dans la nuit, mais en remontant, vous étiez comme dans le jour (*Cat. myst.*, 2, 4; MG 33, 1080 B).

Il combine la théologie de saint Paul (Rom., 6, 3-5; Colossiens, 2, 10, 12) et de saint Jean (1, 12-13; 3, 3-5) et présente le baptême à la fois comme un tombeau et une mère :

> Vous êtes morts et vous êtes nés au même moment. L'eau salvifique est devenue pour vous à la fois une tombe et une mère, et ce que Salomon dit pour d'autres, vous conviendra également; car il déclare : « Il y a un temps pour enfanter et un temps pour mourir » (Eccl., 3, 2)). Mais c'est l'inverse qui s'applique pour vous : le temps de mourir et le temps de naître. C'est un seul et même moment qui opéra l'un et l'autre, et votre naissance coïncida avec votre mort (*Cat. myst.*, 2, 4; MG 33, 1080 C).

Le baptême consiste à partager la mort et la résurrection du Christ par voie d'imitation et d'image. Il ne se réduit pas seulement à la rémission des péchés et à l'adoption :

> O chose étrange et inconcevable! nous ne sommes pas réellement (ἀληθῶς) morts, nous n'avons pas été réelle-

ment ensevelis, nous n'avons pas été réellement crucifiés et ressuscités, mais notre imitation n'eut lieu qu'en figure (ἐν εἰκόνι ἡ μίμησις), tandis que notre salut fut la réalité. Le Christ fut vraiment crucifié et vraiment enseveli, et il ressuscita vraiment, tandis que tout cela nous fut gracieusement accordé pour qu'en participant par imitation à ses souffrances, nous puissions acquérir le salut en réalité. O extrême bonté! Le Christ a reçu les clous dans ses pieds et ses mains toutes pures, et enduré le supplice, tandis qu'il m'accorde, en m'associant à sa propre souffrance, sans que je subisse la douleur ou la peine, la grâce du salut.

Mais que personne ne suppose que le baptême se limite à la grâce de la rémission des péchés, ou encore à celle de l'adoption ; comme le baptême de saint Jean qui n'accordait que la rémission des péchés. Certes, nous le savons bien, il purge nos péchés et nous apporte le don du Saint-Esprit, mais il est aussi la contrepartie des souffrances du Christ. C'est pour cela que saint Paul, comme nous venons de le lire, s'écrie de toutes ses forces : « Ignorez-vous que, nous tous, qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés ? Nous avons donc été ensevelis avec lui, par le baptême, en sa mort » (Rom., 6, 3). Voilà ce qu'il disait à ceux qui s'étaient imaginé que le baptême nous confère la rémission des péchés et l'adoption, mais non, en plus, cette communion aux véritables souffrances du Christ dans l'imitation.

Nous devons donc apprendre que le Christ n'a pas souffert en apparence tout ce qu'il a enduré pour nous et notre salut, et que nous avons donc part à ses douleurs. C'est pourquoi Paul s'écria avec une absolue vérité : « Si nous avons été greffés sur lui par la ressemblance de sa mort, nous le serons aussi par celle de sa résurrection » (Rom., 6, 5). Il a excellemment dit « greffés », car, si la Vigne véritable fut plantée en ce lieu, nous aussi, par notre participation à la mort dans le baptême, « nous avons été greffés sur lui ». Fixe ta pensée avec une grande attention sur la parole de l'apôtre. Il n'a pas dit : « Si nous avons été greffés sur sa mort », mais « par la ressemblance de sa

mort », car le Christ a subi la mort en réalité, son âme fut vraiment séparée de son corps, et sa sépulture fut réelle, puisque son corps fut enveloppé d'un linceul pur. Tout cela lui arriva réellement, mais, dans votre cas, il n'y eut que la ressemblance de la mort et des souffrances, tandis que du salut il n'y eut pas la ressemblance, mais la réalité (*Cat. myst.*, 2, 5-7 ; MG 33, 1080 A).

Dans sa *pro-catéchèse* (16), Cyrille appelle le baptême le « sceau saint et indélébile » (σφραγὶς ἁγία ἀκατάλυτος) et lui attribue pour effets « la rançon des captifs, la rémission des offenses, la mort au péché et la régénération de l'âme ». Il croit fermement que nul ne peut obtenir le salut, si ce n'est par le baptême ou le martyre :

Sans recevoir le baptême, on ne possède pas le salut, à l'exception seulement des martyrs, qui reçoivent le royaume bien qu'ils ne soient pas entrés dans la piscine. Au moment où le Sauveur rachetait l'univers par sa croix et lorsque son côté fut transpercé, « il en sortit aussitôt du sang et de l'eau » (Jean, 19, 34), pour montrer qu'en temps de paix on devait être baptisé dans l'eau, et en temps de persécution dans son propre sang. Le Sauveur parle à dessein du martyre comme d'un baptême, lorsqu'il dit : « Pouvez-vous boire la coupe que je bois, et être baptisés du baptême dont je suis baptisé ? » (Marc, 10, 38). De plus, les martyrs font leur profession de foi, « étant donnés en spectacle au monde, aux anges et aux hommes » (I Cor., 4, 9 ; MG 33, 440 B).

Cyrille connaît une bénédiction de la piscine baptismale sous forme d'*épiclèse*. Pour en expliquer l'efficacité et la puissance, il se rapporte à des parallèles païens :

N'imaginez pas que la piscine soit remplie d'une eau ordinaire, mais songez plutôt à la grâce spirituelle qui est donnée avec l'eau. Comme les sacrifices offerts sur les autels païens sont par eux-mêmes une matière indifférente, quoiqu'ils encourent une souillure à cause de l'invocation (ἐπικλήσει) faite sur eux aux idoles, de même, mais inversement, l'eau ordinaire de la piscine acquiert le pouvoir

de sanctifier lorsqu'elle reçoit l'invocation du Saint-Esprit, du Christ et du Père (*Cat.*, 3, 3; MG 33, 430 A).

Il parle de la piscine baptismale comme des « eaux portant le Christ » (*Procat.*, 15) et affirme que le Christ « communiqua le parfum de sa divinité aux eaux, lorsqu'il fut lavé dans la rivière du Jourdain » (*Cat. myst.*, 3, 1).

Etudes : J. MARQUARDT, S. Cyrillus Hieros. baptismi, chrismatis, eucharistiae mysteriorum interpres. Leipzig, 1882. — J. DANIÉLOU, Le symbolisme des rites baptismaux : Dieu vivant 1 (1945) 17-43. — J. QUASTEN, The Blessing of the Baptismal Font in the Syrian Rite of the Fourth Century : TS 7 (1946) 309-313. — B. BOTTE, Le baptême dans l'Église syrienne : OrSyr 1 (1956) 137-155.

4. *Eucharistie.*

C'est dans sa doctrine eucharistique que Cyrille marque l'avance la plus notable sur ses prédécesseurs. Il s'exprime plus clairement sur la présence réelle que tous ceux qui ont écrit avant lui. Après avoir cité I Cor., 11, 23-25, il ajoute :

> Puisque Jésus lui-même l'a déclaré, et qu'il a dit du pain : « Ceci est mon corps », qui donc oserait en douter plus longtemps ? Puisqu'il a affirmé et qu'il a dit : « Ceci est mon sang », qui voudrait contester et déclarer que ce n'est point son sang ? (*Cat. myst.*, 4, 1, trad. Amann, Beauchesne).
>
> Ainsi donc, avec pleine conviction, venons participer au corps et au sang du Christ. Sous les apparences du pain c'est son corps qui t'est donné; sous les apparences du vin, c'est son sang qui t'est distribué; et participant au corps et au sang du Christ, tu deviens un seul corps, un seul sang avec lui (σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ). Oui, nous devenons vraiment des porte-Christ (χριστοφόροι), puisque sa chair et son sang se diffusent dans nos membres. Oui, suivant l'expression du bienheureux apôtre Pierre, nous devenons participants de la nature divine (*ibid.*, 4, 3, même trad.).
>
> Ce pain n'est plus du pain, quoi qu'il en soit du témoignage du goût, mais bien le corps du Christ; ce vin n'est plus du vin, quoi qu'en disent les sens, mais bien le sang du Christ (*ibid.*, 4, 9, même trad.).
>
> Dès lors ne regarde point comme des éléments ordinaires ce pain et ce vin; c'est vraiment le corps et le sang du Christ suivant l'affirmation même du Maître. Si les sens te suggèrent la première idée, que la foi au contraire te donne pleine assurance. Ne juge point la réalité d'après le goût, mais que la foi te persuade qu'en toute vérité tu as été jugé digne du corps et du sang du Christ (*ibid.*, 4, 6, même trad.).

D'après Cyrille, cette présence réelle est produite par un changement substantiel des éléments (μεταβάλλεσθαι). Il est donc le premier théologien à interpréter cette transformation dans le sens d'une transsubstantiation, dont il trouve une image dans le miracle de Cana :

> Jadis, à Cana de Galilée, il a changé (μεταβέβληκεν) l'eau en vin par sa simple volonté et nous ne l'estimerions point digne de foi, quand il change (μεταβαλών) le vin en son sang? (*Ibid.*, 4, 2, même trad.)

Cyrille voit dans l'invocation du Saint-Esprit sur l'oblation par l'épiclèse, la cause qui produit le changement du pain et du vin au corps et au sang du Christ. Il affirme clairement que « le pain et le vin de l'eucharistie, avant la sainte invocation (ἐπικλήσεως) de l'adorable Trinité, n'étaient que du pain et du vin, tandis qu'après l'invocation (ἐπικλήσεως) le pain devient le corps du Christ, et le vin le sang du Christ » (*Cat. myst.*, 1, 7). Il est le premier témoin de la forme fondamentale de l'épiclèse, qui deviendra caractéristique dans les liturgies orientales :

> Nous supplions le Dieu miséricordieux d'envoyer son Saint-Esprit sur les offrandes déposées sur l'autel, afin qu'il fasse du pain, le corps du Christ, du vin, le sang du Christ. Car tout ce que touche le Saint-Esprit est sanctifié et transformé (μεταβέβληται) (*Cat. myst.*, 5, 7, même trad.).

Cyrille a une conception très développée du caractère sacrificiel de l'eucharistie, qui offre un grand intérêt. Il appelle

l'eucharistie sacrifice spirituel, culte non sanglant, sacrifice propitiatoire, offert en manière d'intercession pour tous ceux qui ont besoin de secours, et même pour les défunts (*Memento pro defunctis*). Ce n'est rien de moins que le Christ immolé comme victime pour nos péchés qui est offert dans cette oblation :

> Ensuite, quand s'est accompli le sacrifice spirituel, le culte non sanglant, sur cette hostie de propitiation, nous invoquons Dieu pour la paix commune des Églises, pour l'équilibre du monde, pour les empereurs, pour nos soldats et nos alliés, pour ceux qui sont dans l'infirmité, qui sont accablés par l'affliction ; et en général pour ceux qui ont besoin de secours, nous prions et nous offrons le sacrifice.
>
> Puis nous faisons mémoire de ceux qui se sont endormis (dans le Seigneur), d'abord des patriarches, des prophètes, des apôtres, des martyrs, afin que Dieu par leur prière et leur intercession reçoive nos demandes. Ensuite nous prions pour nos pères saints qui se sont endormis, pour les évêques et en général pour tous ceux d'entre les nôtres qui reposent en paix, persuadés qu'il est de très grande utilité pour leurs âmes que de prier pour elles, alors que la sainte et redoutable victime est là présente sur l'autel... Nous offrons le Christ immolé pour nos péchés et, par là, nous nous rendons propice à nous et à eux (aux défunts) le Dieu tout miséricordieux (*Cat. myst.*, 5, 8-10, même trad.).

Cyrille est le premier théologien qui qualifie ce sacrifice eucharistique de « redoutable », ou « terrifiant » (φρικωδέστατος), préparant ainsi la voie à ce sentiment religieux particulier que l'on trouve également dans les autres sources de la liturgie antiochienne, les *Constitutions Apostoliques* (cf. vol. II, p. 220), saint Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste et Narsès.

Etudes : Becker, Der hl. Cyrillus von Jerusalem über die reale Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie : Der Katholik 1 (1872) 422-449, 539-554, 641-661. — V. Schmitt, Die Verheissung der Eucharistie (Joh. 6) bei den Antiochenern Cyrillus von Jerusalem und Johannes Chrysostomus. Würzburg, 1903. — R. Rios, St. Cyril of Jerusalem on the Holy Eucharist : Pax 25 (1935) 77-81. — J. C. M. Fruytier, Het woord « mysterion » in de Catechesen van Cyrillus van Jerusalem (Diss. Nijmegen). Nijmegen, 1950. — J. Quasten, Mysterium tremendum. Eucharistische Frömmigkeitsauffassungen des vierten Jahrhunderts : Vom christlichen Mysterium (Festschrift O. Casel). Düsseldorf, 1951, 66-75. — K. Baus, Die eucharistische Glaubensverkündigung der alten Kirche in ihren Grundzügen : Die Messe in der Glaubensverkündigung (Festschrift J. A. Jungmann), édité par F. X. Arnold et B. Fischer. Freiburg i. B., 1953, 55-70. — D. S. Wallace-Hadrill, Eusebius and the Institution Narrative in the Eastern Liturgies : JThSt 4 (1953) 41-42 (Cyrille et l'anaphore de Jérusalem).

APOLLINAIRE DE LAODICÉE

Apollinaire, l'auteur de la première grande hérésie christologique, naquit vers 310 à Laodicée en Syrie d'un père prêtre et grammairien, également appelé Apollinaire, et il fut l'ami intime de saint Athanase. Cette amitié lui valut en 342 l'excommunication de la part de Georges, l'évêque arien de sa cité natale. Il put néanmoins accueillir saint Athanase à son retour d'exil en 346, et, vers 361, il devint évêque de la communauté nicéenne de Laodicée, situation qu'il occupa jusqu'à sa mort. Il fut un maître très apprécié, unissant l'érudition classique au talent rhétorique, et mérita ainsi de compter saint Jérôme parmi ses élèves à Antioche en 374 (cf. *Ep.* 84, 3). Un des auteurs ecclésiastiques les plus féconds et les plus variés de son temps, il lutta aux côtés d'Athanase et de Basile le Grand contre les ariens, pour se trouver condamné lui-même finalement comme hérétique. Il était toujours en vie lorsque Grégoire de Nysse écrivit contre lui son *Antirrheticus* en 385 (cf. plus haut, p. 370), et il dut mourir vers 390.

Etudes : R. Aigrain, DHG 3 (1924) 962-982. — G. L. Prestige, Fathers and Heretics. Oxford, 1940, 195-246. — G. Gentz, RACh 1 (1942) 520-522. — W. Schneemelcher, RGG³ 1 (1957) 474-475. — F. L. Cross, ODC (1957) 70-71. — H. de Riedmatten, LThK² 1 (1957) 714. — J. Steinmann, Saint Jérôme. Paris, 1958, 87-91.

SES ÉCRITS

1. *Œuvres exégétiques.*

D'après saint Jérôme (*De vir. ill.*, 104), Apollinaire composa « d'innombrables volumes sur les saintes Écritures ».

De ces *Commentaires* sur les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, il ne subsiste que des fragments, dispersés à travers un grand nombre de chaînes, où ils attendent d'être recueillis pour une édition critique, mais H. de Riedmatten a entrepris ce travail. Saint Jérôme mentionne de façon explicite des commentaires sur l'Ecclésiaste (*Comm. in Eccl.*, ad 4, 13, etc., et ad 12, 5), Isaïe (*Comm. in Is.*, prol.), Osée (*Comm. in Hos.*, prol.) et Malachie (*Comm. in Mal.*, prol.), et laisse entendre qu'il écrivit aussi sur d'autres prophètes (*Comm. in Hos.*, prol.). Selon la même autorité, Apollinaire composa aussi des commentaires sur l'Évangile de saint Matthieu (*Comm. in Matth.*, prol.), la Première aux Corinthiens (*Ep.* 49, 3 ; 119, 4), les Galates (*Comm. in Gal.*, prol.) et les Éphésiens (*Comm. in Eph.*, prol.). Nous connaissons en outre un commentaire sur les Romains, dont les fragments ont été recueillis par K. Staab à travers diverses chaînes, et jettent une lumière intéressante sur la méthode exégétique de l'auteur. Son interprétation souligne l'importance dogmatique de l'Épître, mais ne donne ni dans la méthode philologique de l'école d'Antioche, ni dans l'allégorisme des alexandrins. D'après saint Jérôme, les interprétations d'Apollinaire sont trop brèves, trop rares, et parfois ne représentent guère plus qu'une table des matières (*Comm. in Is.*, prol.).

Fragments : R. Devreesse, Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque : RBibl 45 (1936) 213-216. — K. Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. Münster, 1933, 57-82. — J. Reuss, Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen. Münster, 1941; *idem*, Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche (TU 61). Berlin, 1947, 1-54. — R. Devreesse, Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (ST 201) Città del Vaticano, 1959, 128-154.

Etudes : H. de Riedmatten, Le texte des fragments exégétiques d'Apollinaire : RSR 44 (1956) 560-566.

2. *Œuvres apologétiques.*

Parmi ses nombreux écrits apologétiques, saint Jérôme et Philostorge louent particulièrement ses trente livres contre le néo-platonicien Porphyre. Le premier rapporte (*De vir. ill.*, 104) qu'ils étaient « généralement considérés comme les meilleures de ses œuvres », et le second n'hésite pas à déclarer (*Hist. eccl.*, 8, 14) que les précédents traités contre Porphyre, de Méthode (cf. vol. II, p. 163) et d'Eusèbe (cf. plus haut, p. 471), étaient éclipsés par la grande réfutation d'Apollinaire.

Un autre écrit apologétique, intitulé *La Vérité* (Ὑπὲρ ἀληθείας) attaquait l'empereur Julien, et prouvait, sans invoquer les Écritures, mais par la seule raison, que les philosophes païens auxquels l'empereur se confiait étaient loin d'avoir acquis des opinions justes sur Dieu (Sozomène, *His. eccl.*, 5, 18).

Ces deux ouvrages sont perdus, à l'exception d'un petit nombre de fragments.

3. *Œuvres polémiques.*

Nous ne connaissons qu'un petit nombre de ses écrits antihérétiques, un contre l'évêque Eunome de Cyzique (cf. plus haut, p. 436) et un autre contre Marcel d'Ancyre (cf. plus haut, p. 287), qu'il accusait de sabellianisme (Jérôme, *De vir. ill.*, 86). Il ne reste que les titres. Nous possédons des fragments de ses traités contre Diodore de Tarse et Flavien d'Antioche, où il défendait l'unité des deux natures dans le Christ. Rien ne survit de ses écrits contre Origène et Denys d'Alexandrie.

4. *Œuvres dogmatiques.*

Il paraît surprenant, à première vue, que plusieurs de ses œuvres dogmatiques, où l'on peut trouver ses erreurs christologiques, aient entièrement survécu. La raison en est qu'ils furent conservés sous les noms d'emprunt d'auteurs orthodoxes, auxquels ses disciples les attribuèrent intentionnellement pour cacher l'identité hérétique de leur véritable auteur. L'*Adversus fraudes Apollinaristarum*, attribué à Léonce de Byzance (485-543), soutient que les apollinaristes et les monophysites faisaient circuler certains écrits d'Apollinaire sous les noms d'auteur de Grégoire le Thaumaturge, d'Athanase et du pape Jules, et les recherches de Caspari, Lietzmann et de Riedmatten en apportent la confirmation. Ainsi ont survécu les œuvres suivantes d'Apollinaire :

a. Une *Confession détaillée de la Foi* (ἡ κατὰ μέρος πίστις), attribuée à Grégoire le Thaumaturge.

b. Trois écrits transmis sous le nom de saint Athanase : 1) un sermon d'Épiphanie, intitulé *Quod unus sit Christus* (ὅτι εἷς ὁ χριστός); 2) *De incarnatione Dei Verbi* (περὶ σαρκώσεως τοῦ θεοῦ λόγου), et 3) une *Profession de Foi* adressée à l'empereur Jovien.

c. Trois œuvres furent identifiées sous le nom du pape Jules Ier (337-352) : 1) *De unione corporis et divinitatis in Christo;* 2) *De fide et incarnatione,* et 3) une longue lettre adressée à un prêtre Denys.

d. Sa principale œuvre dogmatique peut être partiellement reconstituée à partir de l'*Antirrheticus,* sa réfutation par Grégoire de Nysse (cf. plus haut, p. 370). Elle avait pour titre, *Preuve de l'incarnation de Dieu selon l'image de l'homme* (Ἀποδεῖξις περὶ τῆς θείας σαρκώσεως). Composée entre 376 et 380, elle adoptait la division tripartite de l'homme émise par Platon : corps, âme et esprit. Grégoire rejette cette « trichotomie » parce que l'Écriture ne reconnaît qu'une « dichotomie » en corps et âme, comme il ressort du récit de la création de l'homme dans la Genèse et du récit de la mort du Seigneur dans l'Évangile (*Antirrheticus,* 8, 35).

e. Un petit traité, *Recapitulatio* (Ἀνακεφαλαίωσις), peut être extrait du cinquième dialogue pseudo-athanasien *De sancta Trinitate*. Il résume les principales doctrines christologiques et paraît un épitomé d'une œuvre plus importante qui n'existe plus.

f. Un grand nombre de fragments de ses études christologiques se trouvent conservés dans les florilèges et dans les citations des autres auteurs. C'est ainsi que l'*Eranistes* de Théodoret contient plusieurs extraits substantiels.

Textes : H. LIETZMANN, Apollinaris von Laodicea und seine Schule (TU 1). Tübingen, 1904. — Textes syriaques : J. FLEMMING et H. LIETZMANN, Apollinaristische Schriften. Syrisch. Mit den griechischen Texten und einem syrisch-griechischen Wortregister (GAb N.F. 7, 4). Berlin, 1904; cf. H. GRESSMANN, ZDMG 59 (1905) 674-686. — I. RUCKER, Florilegium Edessenum anonymum. Munich, 1933, 25, etc.; 47-50. — H. DE RIEDMATTEN, Les fragments d'Apollinaire à l'« Eranistes » : CGG I (1951) 203-212. — Pour les fragments des écrits anti-apollinaristes, voir : A. SOUTER, An Unpublished Latin Fragment against the Apollinarists : Miscellanea F. Ehrle (ST 37). Rome, 1924, 39-49. — F. DIEKAMP, Analecta Patristica. Rome, 1938, 50-53 (Pierre de Myra).

5. *Poésie.*

Lorsque l'empereur Julien, par une loi en 362, interdit aux enfants chrétiens la fréquentation des écoles publiques et l'étude des poètes et des auteurs grecs, Apollinaire avec son père réécrivit une grande partie de la Bible dans des formes classiques, pour remédier à cette perte. Il prit donc la matière biblique et en tira des comédies, des tragédies et des épopées :

> Le seul motif [de Julien] pour empêcher les enfants de parents chrétiens de s'instruire dans la connaissance des Grecs, était qu'il considérait qu'un tel enseignement procurait le pouvoir d'argumenter et de persuader. Apollinaire, donc, employa sa grande érudition et son génie à préparer une épopée héroïque sur les antiquités des Hébreux jusqu'au règne de Saül, comme un substitut au poème d'Homère. Il divisa cette œuvre en vingt-quatre parties, à chacune desquelles il attacha le nom d'une des lettres de l'alphabet, selon leur nombre et leur ordre. Il écrivit aussi des comédies à l'imitation de Ménandre, des tragédies semblables à celles d'Euripide, et des odes sur le modèle de Pindare. Bref, prenant des thèmes dans le cercle entier de la science des Écritures, il produisit, en un court laps de temps, une série d'ouvrages qui, par la manière, l'expression, le caractère et la disposition, s'avèrent bien semblables aux chefs-d'œuvre des Grecs (Sozomène, *Hist. eccl.*, 5, 18; MG 67, 1269 A).

Il composa même des dialogues platoniciens à partir de la matière évangélique (Socrate, *Hist. eccl.*, 3, 16). Toutes ces œuvres ont péri, excepté une *Paraphrase des psaumes* en hexamètres, abondamment farcie de réminiscences des anciens poètes grecs, dont l'authenticité d'ailleurs est douteuse. D'après Golega, elle pourrait avoir comme auteur le prêtre Marcien, qui mourut à Constantinople après 471. Sozomène rapporte (*Hist. eccl.*, 6, 25, 4-5) qu'Apollinaire écrivit en outre des hymnes liturgiques, dont le charme lui attira beaucoup d'amis, et des chants religieux pour l'usage privé : « Les

hommes chantent ses airs dans les réunions de convives et dans leur travail quotidien ; les femmes les chantent lorsqu'elles sont au métier à tisser. Mais qu'ils se rapportent aux loisirs, aux fêtes ou aux autres circonstances, ces délicieux poèmes étaient tous à la louange et à la gloire de Dieu. » Rien n'en a survécu.

Editions : MG 33, 1313-1538. — Éd. crit. : A. LUDWICH, Apollinaris Laodicensis, Metaphrasis psalmorum (Bibl. Teubneriana). Leipzig, 1912. — R. CANTARELLA, Poeti Bizantini. Milan, 1948, 1-8, réimprime la *Protheoria* de l'édition de Ludwich.

Études : R. GANSZYNIEC, Zu Apollinarios von Laodicea : BNJ (1920) 375-376 (prétend que l'auteur de la *Paraphrase des psaumes* était aveugle et ne pouvait être Apollinaire). — R. KEYDELL. Ueber die Echtheit der Bibeldichtungen des Apollinaris und des Nonnos : BZ 33 (1933) 243-254. — P. S. MILLER, The Greek Psalter of Apollinarius : TP 65 (1934). — J. GITSCHEL, War der Verfasser der dem Apollinarios zugeschriebenen Psalmenmetaphrase wirklich körperlich blind ? : Munera philologica I. Cwiklinski oblata. Poznan, 1936, 104-110 (contre Ganszyniec). — J. GOLEGA, Verfasser und Zeit der Psalterparaphrase des Apollinarios : BZ 39 (1939) 1-22 (non authentique, composé peut-être à la requête d'un certain prêtre Marcien qui mourut à Constantinople après 471). — F. SCHEIDWEILER, Zur Protheoria der unter dem Namen des Apollinarios überlieferten Psalmenparaphrase : BZ 49 (1956) 336-344 (la *Paraphrase des psaumes* est une œuvre authentique d'Apollinaire dans sa jeunesse). — J. GOLEGA, Der homerische Psalter. Studien über die dem Apollinarios von Laodikeia zugeschriebene Psalmenparaphrase (Studia Patristica et Byzantina 6) Ettal, 1960. — R. KEYDELL, Textkritische Bemerkungen zur Psalmenparaphrase des Ps.-Apollinaris : BZ 54 (1961) 286-290 (contre l'authenticité). — K. THRAEDE, Epos : RACh 5 (1962) 1003-1006.

6. *Correspondance avec Basile le Grand.*

Sa correspondance avec Basile le Grand, transmise dans la collection basilienne (*Ep.* 361-364), compte deux lettres de saint Basile et deux réponses d'Apollinaire, et doit probablement être considérée comme authentique, après les toutes récentes études de Prestige, de Riedmatten et de Weijenborg (cf. plus haut, p. 323), malgré la persistance de quelques doutes.

ASPECTS THÉOLOGIQUES

Bien qu'Apollinaire fût un grand représentant et un avocat intrépide de la doctrine nicéenne contre les ariens, on a tenté de rattacher sa christologie particulière à leur enseignement. On a voulu encore présenter l'apollinarisme comme la forme scientifique d'un monophysisme simpliste, fondé sur l'anthropologie de Platon. Ces deux interprétations ne rendent pas justice à ses intentions profondes. Ses œuvres révèlent en lui un théologien d'une intelligence pénétrante et réfléchie, d'un talent dialectique exceptionnel. Sa philosophie est syncrétiste et unit des éléments péripatéticiens et stoïciens. Ce fut par son opposition aux ariens qu'il fut amené à imaginer sa théorie.

Ce qui l'entraînait avant tout était son zèle pour l'unité absolue de la divinité et de l'humanité dans le Christ et la divinité du Rédempteur. Il voyait une menace pour ces dogmes dans l'idée arienne d'un développement moral chez le Christ au cours de sa vie. La doctrine classique de l'école d'Antioche lui paraissant insuffisante, il chercha une meilleure solution qui interdirait toute tendance à interpréter l'union intime entre la divinité et l'humanité dans le Christ dans le sens d'une double personnalité. Sa pensée est dominée tout entière par la crainte de séparer les deux natures et le désir de saisir le plus profondément possible l'unité dans le Verbe incarné. C'est pourquoi il se réfère aux actes du synode de 268 qui condamna Paul de Samosate et son hérésie.

Néanmoins, sa théorie n'était pas du tout une solution, et elle avait le tort de mutiler l'humanité du Christ. A la suite de Platon, il admettait dans l'homme trois éléments, le corps, l'âme et l'esprit (νοῦς), le second représentant l'âme irrationnelle (ψυχὴ ἄλογος) ou animale et le principe de vie ; le troisième, l'âme raisonnable (ψυχὴ λογική) et le principe de contrôle et de détermination. D'après Apollinaire, on trouvait chez le Christ le corps humain et l'âme irrationnelle, c'est-à-dire les deux premiers éléments, mais non le troisième, l'esprit humain ou l'âme raisonnable, que remplaçait le Logos divin. Ainsi le Christ possédait-il une divinité parfaite, mais une humanité incomplète. Apollinaire voyait dans sa solution la possibilité d'échapper à toutes les difficultés et de donner la véritable interprétation du verset du prologue johannique : « le Verbe s'est fait chair », qu'il expliquait ainsi : la déité du Logos ne s'est unie qu'à la corporéité de l'homme, et a résidé comme une âme dans le corps issu de la Vierge Marie.

Deux raisons s'opposent d'après lui à ce que le Christ possédât une humanité complète, une première d'abord d'ordre métaphysique : deux êtres déjà parfaits, Dieu et l'homme, ne peuvent produire une unité mais seulement un être hybride. Apollinaire juge absurde la doctrine enseignant l'union dans une seule personne de la divinité entière à l'humanité entière, car il ne voit pas comment deux touts pourraient n'en faire qu'un. L'autre raison, d'ordre psychologique, est que l'âme raisonnable constitue le siège et le centre de la puissance d'autodétermination sur le bien et le mal, et qu'on ne peut attribuer la possibilité de pécher au Christ, car le Sauveur doit être sans péché, pour accomplir la rédemption. Apollinaire ne pouvait admettre qu'une seule nature chez le Christ, une nature incarnée du Verbe de Dieu (μία φύσις θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη), puisque pour lui « nature » complète équivalait à « personne » (πρόσωπον, ὑπόστασις). Il est très difficile de préciser jusqu'à quel point cette conclusion résultait du désaccord quant à l'usage des termes φύσις, πρόσωπον et ὑπόστασις, mais on ne peut douter qu'Apollinaire imaginait une unité purement matérielle et biologique dans le Christ, qui liait la divinité directement à son corps et formait une seule nature (μία φύσις). Il voyait dans cette formule la seule véritable explication de la *communicatio idiomatum,* de la conception virginale, du pouvoir rédempteur de la mort du Christ et du caractère salvifique de sa chair, que nous recevons dans le repas du Seigneur. Il déclare dans le *De fide et incarn.*, 6 (éd. Lietzmann 198-199) : « Il n'y a pas de séparation entre le Logos et sa chair mentionnée dans les saintes Écritures, mais le même (αὐτός) est une seule *physis,* une seule *hypostasis,* une seule puissance (ἐνέργεια), un seul *prosopon,* tout entier Dieu et tout entier homme. »

Sa solution satisfaisait les esprits superficiels et rationalistes, parce qu'elle semblait apporter une réponse commode à une question particulièrement difficile, ainsi que la preuve la plus manifeste de l'impeccabilité du Christ. Elle lui attira des adhérents dans les différentes provinces de l'Orient, et même parmi les évêques. Bientôt cependant des doutes furent soulevés, car son audacieuse théorie contredisait directement la doctrine ecclésiastique de la complète et parfaite humanité du

Christ. En refusant à la personne du Christ une âme humaine, l'élément le plus important de la nature humaine, Apollinaire ôtait leur sens à l'incarnation et à la rédemption. C'est pourquoi Athanase, Basile le Grand, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste écrivirent des réfutations. Le synode qui se réunit à Alexandrie en 362 rejeta une doctrine correspondant à celle d'Apollinaire, en décrétant : « Le Sauveur ne possédait pas un corps privé d'une âme, de la perception des sens et de l'intelligence. Puisque le Seigneur se fit homme pour nous, il était impossible que son corps soit sans intelligence (νοῦς). De plus, non seulement le corps, mais aussi l'âme furent rachetés par le Logos. » Ses erreurs demeurèrent longtemps inaperçues à cause de son amitié avec Athanase et de sa réputation de théologien. Il faut attendre 377 et 382, pour assister à la censure explicite de son enseignement par des synodes romains sous le pape Damase, et il fut finalement condamné au concile général de Constantinople en 381.

Etudes : G. Voisin, L'Apollinarisme. Louvain, 1901. — G. Furlani, Studi Apollinaristici I : La dottrina trinitaria di Apollinario di Laodicea : Studi filos. e relig. II (1921) fasc. 2-3. — C. A. Raven, Apollinarianism. Cambridge, 1923; cf. H. Lietzmann, ThLZ 50 (1925) 374-378; J. Lebon, RHE 26 (1925) 285-288; C. Gore, ChQ 98 (1924) 120-134. — G. Furlani, I presupposti psicologici della cristologia di Apollinare di Laodiscea : RSFR 4 (1923) 129-146. — E. Weigl, Die Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites. Munich, 1925, 6-18. — A. d'Alès, Apollinaire. Les origines du monophysitisme : RAp 42 (1926) 131-149. — G. Bardy, Paul de Samosate. 2e éd. Louvain, 1929, 139-144. — C. Papadopoulos, 'Ο ἅγιος Κύριλλος 'Αλεξανδρείας καὶ τὰ συγγράμματα τοῦ 'Απολλιναρίου : Θεολογία 10 (1932) 97-105. — M. Jugie, Quelques témoignages grecs nouveaux ou peu connus sur la doctrine catholique de la procession du Saint-Esprit : Appollinaire de Laodicée : EO (1936) 257-274. — G. Verbeke, L'évolution de la doctrine du pneuma du stoïcisme à saint Augustin. Louvain, 1945, 485-489. — M. Richard, L'introduction du mot hypostase dans la théologie de l'incarnation : MSR 2 (1945) 5-32, 243-270. — H. de Riedmatten, Some Neglected Aspects of Apollinarist Christology : Dominican Studies, 1 (-948) 239-260. — A. Grillmeier, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon : CGG I (1951) 102-117. — H. Ristow, Zwei Haeretiker der alten Kirche : Apollinaris von Laodicea und Nestorius. Diss. Berlin, 1954 (typ.). — P. Galtier, Saint Athanase et l'âme humaine du Christ : Greg 36 (1955) 553-589 (comparé avec le concept d'Apollinaire); *idem,* Saint Cyrille et Apollinaire : Greg 37 (1956)

584-609 (l'influence d'Apollinaire sur la christologie de Cyrille d'Alexandrie). — H. A. WOLFSON, The Philosophy of the Church Fathers I. Faith, Trinity and Incarnation. Cambridge, 1956, 433-444 (christologie). — H. DE RIEDMATTEN, La Christologie d'Apollinaire de Laodicée : SP II (TU 64). Berlin, 1957, 208-234. — H. J. M. DIEPEN, Stratagèmes contre la théologie de l'Emmanuel. A propos d'une nouvelle comparaison entre saint Cyrille et Apollinaire : Divinitas I (1957) 444-478. — H. A. WOLFSON, Philosophical Implications of Arianism and Apollinarianism : DOP 12 (1958) 3-28. — A. GESCHÉ, L'âme de Jésus dans la christologie du IVe siècle : RHE 54 (1959) 403-406. — W. H. BATES, The Background of Apollinaris's Eucharistic Teaching : JEH 12 (1961) 139-154.

ÉPIPHANE DE SALAMINE

L'île de Chypre ne produisit qu'un seul auteur théologique important, Épiphane, évêque de Constantia, l'ancienne Salamine. Né vers 315 dans un hameau voisin d'Éleuthéropolis, non loin de Gaza en Palestine, il acquit très tôt la connaissance du grec, du syriaque, de l'hébreu, du copte et quelque peu du latin, comme Jérôme nous l'apprend (*Adv. Rufin.*, 2, 22). Partisan enthousiaste du mouvement monastique, il fonda, après avoir visité les plus célèbres moines de l'Égypte vers 335, un monastère près de son pays natal, auquel il présida quelque trente ans. Sa réputation de science et de sainteté poussa les évêques de Chypre à le choisir en 367 pour métropolite. Ainsi occupa-t-il le siège de Constantia une génération entière.

Sa vie et ses écrits reflètent son zèle farouche pour la défense de la doctrine ecclésiastique et en même temps son défaut de jugement et son manque de modération et de tact. Il est le premier représentant d'une école de pensée qu'on a qualifiée de traditionaliste-réaliste. Fervent défenseur de la foi des Pères, il fut l'ennemi de toute spéculation métaphysique, ce qui explique sa complète inaptitude à comprendre Origène, qui se transforma en une véritable haine, car il le rendit responsable de l'arianisme et accusa son exégèse allégorique d'être la racine de toutes les hérésies.

Condamnant l'origénisme comme la plus dangereuse d'entre elles (*Haer.*, 64), il le poursuivit avec une implacable fermeté et une infatigable ardeur. Ainsi, en 392, se rendit-il à Jérusalem, la patrie des admirateurs les plus décidés et les plus influents du grand alexandrin, et là, en présence de Jean, l'évêque de la cité, et d'une foule importante assemblée dans l'église du Saint-Sépulcre, il prononça un violent discours contre Origène. Un grave conflit en résulta, au cours duquel Jérôme, qui avait été jusque-là un ardent défenseur d'Origène, changea de camp et s'efforça d'en arracher la condamnation à l'évêque Jean de Jérusalem. Ce dernier ayant refusé, Épiphane rompit la communion ecclésiastique avec lui. La querelle aboutit à la condamnation d'Origène en 400 par un concile alexandrin convoqué par le métropolite local Théophile, qui osait appeler le grand maître dans sa lettre festale de 402 l' « hydre des hérésies ». Épiphane n'hésita pas à seconder l'astucieux et violent patriarche d'Alexandrie, lorsque ce dernier expulsa de leurs monastères du désert de Nitrie les célèbres « Grands Frères » et d'autres partisans égyptiens d'Origène. Saint Jean Chrysostome leur ayant accordé refuge, Épiphane se transporta à Constantinople en 400, malgré son grand âge, à l'instigation de Théophile, pour engager lui-même la bataille contre Chrysostome, l'évêque, et tous les origénistes de la cité. Mais, lorsqu'il comprit enfin qu'il avait été l'instrument des ambitions de Théophile, il n'attendit pas la déposition de Chrysostome au célèbre « concile du Chêne », mais reprit le chemin de Chypre et mourut en mer le 12 mai 403.

Épiphane est un des rares évêques de son temps à bénéficier d'une biographie (MG 41). L'ouvrage contient plus de légende que d'histoire, et, bien qu'il se donne comme l'œuvre de ses disciples Jean et Polybe, il fut en réalité composé beaucoup plus tard.

Etudes : B. EBERHARD, Die Beteiligung des Epiphanius an dem Streit über Origenes. Trier, 1859. — J. MARTIN, Saint Épiphane : Annales de philosophie chrétienne 155 (1907-1908) 113-150, 606-618; 156 (1908-1909) 32-49. — K. HOLL, Die Zeitfolge des ersten origenistischen Streites : SAB (1916) 226-255; A. JÜLICHER, Bemerkungen : *ibid.* 256-275; les deux articles réimprimés dans : K. HOLL, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte I. Tübingen, 1928, 210-350. — M. VILLAIN, Rufin d'Aquilée. La querelle autour Origène (rôle d'Épiphane de Salamine) : RSR 37 (1937) 5-18. — F. X. MURPHY, Rufinus of Aquileia. Washington, 1945, 59-81 (la querelle sur Origène : première phase). — J. STEINMANN, Saint Jérôme, Paris, 1958, 243-246 (les gaffes de saint Épiphane). — J. TANDON-

NET, Épiphane de Constantia : DSp 4, 1 (1959) 854-861. — W SCHNEEMELCHER, Epiphanius von Salamis : RACh 5 (1961) 909-927.

SES ÉCRITS

D'après saint Jérôme (*De vir. ill.*, 114), les œuvres d'Épiphane étaient « lues avec ferveur par les gens instruits, à cause du sujet traité, ainsi que par les gens ordinaires, à cause de leur langue ». Nous devons nous rappeler que ce jugement est celui d'un ami, qui tenait le *papa Epiphanius* πεντάγλωττος (*Adv. Rufin.*, 3,6) en grande vénération, et dont le jugement a la réputation d'être très partial. On ne peut douter de l'intérêt que conservent les écrits d'Épiphane, en raison de la quantité de précieux matériaux qu'ils apportent à l'historien de l'Église et de la théologie. Ils ont aussi une très haute importance pour la reconstitution d'un grand nombre de sources disparues, en particulier de l'Irénée grec et du *Syntagma* d'Hippolyte. On y découvre malheureusement une absence totale de sens critique et de profondeur, et une partialité par trop excessive. La plupart de ses traités sont des compilations hâtives, superficielles et désordonnées, du produit de ses abondantes lectures. Le style est négligé, verbeux et, d'après Photius (*Bibl. cod.*, 122), « comme celui de quelqu'un qui n'est pas familier de la formation atticiste ». Ce trait n'a rien de surprenant, car Épiphane était l'ennemi de toute éducation classique, comptait les écoles philosophiques grecques parmi les hérésies, et avait en suspicion tout enseignement hellénistique. Il diffère ici de la plupart de ses contemporains chrétiens, qui élevèrent de véhémentes protestations, lorsque l'empereur Julien, par son édit du 17 juin 362, leur interdit l'étude des anciens auteurs.

D'après K. Holl (GCS 25, p. VII), la langue d'Épiphane est un exemple très intéressant de « Koinè élevée », ce qui explique pourquoi, d'une part, les gens instruits eux-mêmes aimaient lire ses œuvres, comme le rapporte Jérôme, et pourquoi, d'autre part, on tenta plusieurs fois de réviser ses écrits les plus importants dans la langue attique. U. v. Wilamowitz-Moellendorff a un jugement plus sévère (SAB, 1912, 759, etc.).

Il estime que la langue d'Épiphane contient plus d'éléments vulgaires que celle de la plupart de ses contemporains.

On croyait autrefois que sa production littéraire égalait en volume celle des grands théologiens de son temps, mais la critique moderne a démontré qu'un certain nombre d'œuvres transmises sous son nom sont apocryphes. Il doit sa réputation, parmi les Pères du VIe siècle, spécialement à deux vastes traités, l'*Ancoratus* et le *Panarion*, tous les deux consacrés à la réfutation de l'hérésie.

Editions : MG 41-43. — W. DINDORF, Epiphanii episc. Constantiae opera. Leipzig 1859-1862, 5 vol. — Nouv. éd. crit. : K. HOLL, GCS 25 (1915), 31 (1922), 37 (1933).

Traductions : Allemandes : C. WOLFSGRUBER, BKV (1880). — J. HÖRMANN, BKV² 38 (1919). Autres traductions plus loin avec les œuvres particulières.

Etudes : K. HOLL, Die handschriftliche Ueberlieferung des Epiphanius (Ancoratus und Panarion) (TU 36, 2). Leipzig, 1910. — O. VIEDEBANTT, Quaestiones Epiphanianae metrologicae et criticae. Leipzig, 1911.

Etudes théologiques : T. SCHERMANN, Die Gottheit des Heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des vierten Jahrhunderts. Freiburg i. B., 1901, 233-242 (l'enseignement d'Épiphane sur le Saint-Esprit). — E. R. SMOTHERS, Saint Epiphanius and the Assumption : AER 125 (1951) 355-372. — T. GALLUS, Ad Epiphanii interpretationem mariologicam in Gen. III, 15 : Verbum Domini 34 (1956) 272-279. — D. FERNANDEZ, De perpetua Mariae virginitate iuxta S. Epiphanium : Marianum 20 (1958) 129-154. — M. RICHARD, L'introduction du mot hypostase dans la théologie de l'Incarnation : MSR 2 (1945) 5-32, 243-270. — D. FERNANDEZ, De cultu et veneratione B. M. V. apud S. Epiphanium : Ephemerides Mariologicae 8 (1958) 271-290; *idem*, De morte et assumptione Mariae juxta S. Epiphanium : Ephemerides Mariologicae 8 (1958) 385-408; *idem*, La Integridad original de Maria en san Epifanio : Virtud y Letras 17 (1958) 135-147; *idem*, Funcion de Maria en la economia de la salvacion segun San Epifanio : RES 19 (1959) 253-276. — G. JOUASSARD, Deux chefs de file en théologie mariale dans la seconde moitié du IVe siècle : S. Épiphane et S. Ambroise : Greg 42 (1961) 5-20.

1. *L'Ancoratus* (Ἀγκυρωτός).

Le plus ancien est l'*Ancoratus*, c'est-à-dire *L'Homme fermement ancré*, composé à la requête de la communauté chrétienne de Syedra en Pamphilie, que troublaient les pneumatomaques. Il fournit à ses lecteurs l'ancre de la foi, qui garantira

leur sécurité parmi les tempêtes de l'hérésie. Malgré l'attention spéciale qu'il prête à la doctrine de la Trinité, cet ouvrage représente pratiquement un abrégé de dogme ecclésiastique. Ne s'appuyant que sur l'Écriture et la tradition, il peut se comparer à la *Grande Catéchèse* de Grégoire de Nysse (cf. plus haut, p. 375), mise à part sa tendance polémique et ses fréquentes digressions antihérétiques. L'auteur expose dans les chapitres 2-75 l'enseignement de l'Église sur la Trinité contre les objections des ariens et des pneumatomaques. Il tire ses preuves de la formule baptismale (ch. 8), du Trisagion des anges (ch. 10-26) et de nombreux passages de l'Écriture. L'Esprit (ch. 5-7), comme le Fils (ch. 45-63), est véritablement Dieu. Les chapitres 65-71 traitent de la consubstantialité du Fils, et les chapitres 72-74 de celle du Saint-Esprit. Après avoir parlé de l'incarnation dans les chapitres 27-38, il y revient (ch. 75-82) contre Apollinaire. Les chapitres 83-100 traitent de la résurrection de la chair et pressent les païens (83-86) ainsi que les hérétiques, c'est-à-dire les origénistes (87-100), à y croire. Épiphane invite les fidèles à coopérer avec Dieu à la conversion des païens (100-109). Il réfute les opinions des manichéens et des marcionites au sujet du Dieu de l'Ancien Testament, blâme l'incrédulité des juifs et condamne l'enseignement de Sabellius. A la fin, il revient sur les erreurs des ariens et des pneumatomaques, et exhorte ses lecteurs à demeurer fermes dans la foi. Suivent alors deux credos, dont Épiphane recommande l'usage dans le baptême. Le premier et le plus court (119) est le credo baptismal du siège métropolitain de Constantia (Salamine), dont l'introduction précéda de peu l'élection d'Épiphane. Le second concile œcuménique de Constantinople en 381 accepta cette profession de foi, avec quelques modifications, et en fit le credo baptismal de tout l'Orient. Le second et le plus long (ch. 120) fut composé par Épiphane lui-même (EP 1081-1089; ES 13, etc.). Le texte de l'*Ancoratus* est précédé dans les manuscrits par deux lettres provenant de Syedra, qui demandaient à Épiphane une explication étendue de la vraie et saine foi au sujet de la Sainte Trinité et du Saint-Esprit.

Editions : MG 43, 17-236. — F. OEHLER, Corpus haereseologicum T. 2. Berlin, 1859. — Nouv. éd. crit. : K. HOLL, GCS 25 (1915) 1-149. Pour les fragments d'une très ancienne version sahidique comprenant les chapitres 104-108, voir : J. LEIPOLDT, Epiphanios' von Salamis « Ancoratus » in saidischer Uebersetzung : Berichte über die Verhandl. der k. sächs. Gesellschaft der Wiss. zu Leipzig. Philol.-hist. Klasse (1902) 136-171.

Traductions : Allemandes : C. WOLFSGRUBER, BKV (1880) 35-229. — J. HÖRMANN, BKV² 38 (1919) 6-182.

Etudes : U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ein Stück aus dem Ancoratus des Epiphanius : SAB (1911) 759-772 (ch. 103-106 contenant une critique des légendes grecques sur les dieux). — H. RASCHKE, Der Römerbrief des Markion nach Epiphanius : Abhandlungen und Vorträge der Bremer wissenschaftlichen Gesellschaft 1 (1926) 128-201. — Pour les Credos des ch. 118-119, voir : J. N. D. KELLY, Early Christian Creeds, London, 1950, 318-322, 335-338.

2. *Panarion* (Πανάριον).

Le plus important de ses traités est le *Panarion* ou *Boîte à remèdes*, cité ordinairement sous le nom d'*Haereses*. Le titre grec s'explique par l'intention de l'auteur d'apporter un antidote à ceux qui ont été mordus par le serpent de l'hérésie et de protéger ceux qui sont restés sains dans leur foi. Le *Panarion* traite de quatre-vingts hérésies, dont les vingt premières toutefois appartiennent à la période pré-chrétienne et sont le barbarisme, le scythisme, l'hellénisme avec ses différentes écoles philosophiques, et le judaïsme avec ses sectes. La première des hérésies chrétiennes est celle de Simon le magicien, et la dernière, celle des messaliens (cf. plus haut, p. 238). L'ouvrage se termine par un sommaire de la foi de l'Église catholique et apostolique (*De fide*).

Le *Panarion* représente de loin l'étude la plus étendue de l'antiquité sur les hérésies. Il puise largement, pour les premières erreurs, dans saint Justin, dans l'*Adversus haereses* de saint Irénée et dans le *Syntagma* disparu d'Hippolyte (cf. vol. II, p. 202). Les larges extraits littéraux qu'il donne de ceux-ci et de beaucoup d'autres sources dispersées sont infiniment précieux, malgré la confusion et le manque de sens critique qui règne dans l'ensemble. Le *Panarion* se divise en trois livres ou sept volumes, le premier livre contenant trois, et chacun des autres deux volumes. Le nombre de « quatre-

vingts » hérésies est probablement suggéré par celui des « quatre-vingts concubines » du Cantique des Cantiques (6, 8) et apparaît pour la première fois dans l'*Ancoratus* 12-13, ce qui suppose que le plan du *Panarion* était conçu dès cette époque. Lorsqu'en 375 deux lecteurs de l'*Ancoratus*, Acace et Paul, demandèrent à l'auteur une analyse plus détaillée et une réfutation des quatre-vingts hérésies, Épiphane avait déjà entrepris ce dernier traité (*Pan.*, 1, 2). Il était parvenu, rapporte-t-il dans *Haer.*, 66, 20, au système des manichéens en 376 ou 377, et l'ensemble dut être achevé au cours de 377. La préface est la réponse à la lettre des deux archimandrites Acace et Paul.

Les manuscrits des œuvres d'Épiphane contiennent un petit épitomé du *Panarion*, appelé *Anakephalaiosis* ou *Recapitulatio*. Bien qu'il soit attribué à Épiphane lui-même, et que saint Augustin, qui l'utilisa largement dans son *De haeresibus* en 428, soit fermement convaincu de son authenticité, il paraît représenter une compilation assez maladroite d'un écrivain ultérieur. Il se contente de reproduire les tables des matières qui précèdent les volumes du *Panarion*, et un petit nombre de passages médiocrement choisis.

Editions : MG 41-42. — F. Oehler, Corpus haereseologicum T. 2-3. Berlin, 1859-1861. — Nouv. éd. crit. : K. Holl, GCS 25 (1915) 153-464 (*Panarion, Haer.* 1-33); GCS 31 (1922) *Panarion, Haer.* 34-64; GCS 37 (1933) *Panarion, Haer.* 65-80. — *Anakephalaiosis* : MG 42, 833-886. Une ancienne version arménienne a été publiée par J. Dashian, Vienne, 1895.

Traductions : Allemandes : Anakephalaiosis : C. Wolfsgruber, BKV (1880) 236-286. — J. Hörmann, BKV² 38 (1919) 185-263.

Etudes : Pour la tradition manuscrite, voir : K. Holl, TU 36, 2 (1910), spécialement 95-98 (non-authenticité de l'*Anakephalaiosis*). — R. A. Lipsius, Zur Quellenkritik des Epiphanius. Vienna, 1865; *idem*, Die Quellen der ältesten Ketzergeschichte neu untersucht. Leipzig, 1875 (sources de *Haer.* 13-57). — A. Condamin, Saint Épiphane a-t-il admis la légitimité du divorce pour adultère ? : BLE (1900) 16-21 (*Haer.* 59, 4, etc.). — C. H. Turner, Epiphanius' Chronology of the Ministry : JThSt 3 (1901) 115-120. — R. P. Casey, Note on Epiphanius' Panarion 31, 5-6 : JThSt 29 (1927) 34-40. — C. R. C. Allberry, Das Manichäische Bema-Fest : ZNW (1938) 2-10 (*Haer.* 66, 20). — W. Seston, Le roi sassanide Narsès, les Arabes et le manichéisme (chez Épiphane) : Mélanges Dussaud I. Paris, 1939, 227-234. — J. Hering, Dieu, Moïse et les anciens. Réflexions

sur la critique du Pentateuque faite par le gnostique Ptolémée : RHPR (1941) 192-206 (*Haer.* 33, 3-7). — G. Blond, L'hérésie encratite vers la fin du IVe siècle (chez Épiphane) : RSR (1944) 157-210. — D. Amand de Mendieta, Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Louvain, 1945, 440-460. — E. Peterson, Ein Fragment des Hierakas : Mus (1947) 257-260 (*Haer.* 67). — J. Doresse, Nouveaux aperçus historiques sur les gnostiques coptes. Ophites et Séthiens : Bulletin de l'Institut d'Égypte 31 (1948-1949) 409-419 (*Haer.* 40, 7). — J. Schoeps, Theologie und Geschichte des Judenchristentums. Tübingen, 1949, 457-479 (Épiphane et les Pseudo-Clémentines). — P. Nautin, Deux interpolations orthodoxes dans une lettre d'Arius : AB 67 (1949) 131-141 (*Haer.* 69, 6). — B. Altaner, Augustinus und Epiphanius von Salamis. Eine quellenkritische Studie : Mélanges J. De Ghellinck. Gembloux, 1951, 265-275 (Augustin utilise dans son *De haeresibus* l'*Anakephalaiosis*, mais non l'*Ancoratus* et le *Panarion*). — M. Tetz, Zwei De fide-Fragmente des Epiphanius : ThZ 11 (1955) 466-467 (deux fragments dans le Cod. Coislianus 37 attribués à saint Athanase appartiennent en réalité à saint Épiphane; ce sont des extraits du ch. 22 de la section finale du *Panarion, De Fide*). — A. J. Visser, Der Lehrbrief der Valentinianer : VC 10 (1958) 27-36 (Panarion 31, 5 sq.).

3. *De mensuris et ponderibus* (Περὶ μέτρων καὶ σταθμῶν).

Le titre *Sur les poids et les mesures* ne rend pas justice au contenu de cet ouvrage composé à Constantinople en 392 pour un prêtre persan. Il représente la forme préliminaire d'un dictionnaire de la Bible, et traite dans sa première partie du Canon et des traductions de l'Ancien Testament, dans la seconde, des mesures et des poids bibliques, et dans la troisième, de la géographie de la Palestine. Une version syriaque, éditée pour la première fois par de Lagarde, conserve la totalité du traité, tandis qu'il ne survit dans l'original grec que la première partie et un extrait de la seconde. Il reste aussi des fragments de versions en arménien et sahidique.

Editions : Texte grec : MG 43, 273-294 (incomplète). — P. de Lagarde, Symmikta 2. Göttingen, 1880, 149-216. — Version syriaque : P. de Lagarde, Veteris Testamenti ab Origene recensiti fragmenta apud Syros servata quinque. Göttingen, 1880. — Nouv. éd. crit. : J. E. Dean, Epiphanius' Treatise on Weights and Measures. The Syriac Version (Studies in Ancient Oriental Civilization 11). Chicago, 1935.

Traduction : Anglaise : J. E. Dean, op. cit.

Etudes : G. Mercati, Note di letteratura biblica e cristiana antica (ST 5). Rome, 1901, 17-27 : Sul canone biblico di S. Epifanio (*De mens. et pond.* 23); *idem*, Opere minori I (ST 76). Cité du Vatican, 1937, 20-92

(pense que le *De mens. et pond.* fut traduit en latin au VIe siècle). — A. JEPSEN, Zur Kanongeschichte des Alten Testamentes : ZAW 71 (1959) 114-136.

4. *De XII gemmis* (Περὶ τῶν δώδεκα λίθων).

Le traité *Sur les douze pierres précieuses* du pectoral que porte le grand prêtre de l'Ancien Testament fut composé en 394, à la requête de Diodore de Tarse à qui il est dédié. L'auteur donne une interprétation allégorique des pierres, décrit leur usage médicinal et les assigne aux douze tribus d'Israël. Il ne reste que des fragments du texte grec, mais une ancienne version géorgienne conserve l'ensemble du traité, et il en existe plus de la moitié dans une traduction arménienne et dans une traduction latine. Cette dernière forme un appendice aux Lettres impériales et papales de la *Collectio Avellana*. Il existe en outre des fragments coptes et éthiopiens.

Editions : MG 43, 293-304 : Fragments grecs; MG 43, 321-366 : Ancienne version latine. Éd. crit. de cette version latine dans la *Collectio Avellana :* O. GUENTHER, CSEL 35 (Epistulae imperatorum, pontificum, aliorum) 743-773. Facundus d'Hermiane, *Pro defens, trium capit.* 4, 2 (ML 67, 617, etc.) indique qu'il existait une autre version latine vers 550 A. D. Cf. GUENTHER, op. cit. p. 743 A. — Version géorgienne : P. R. BLAKE et H. DE VIS, Epiphanus : De Gemmis (Studies and Documents 2). London, 1934, 1-96; les cinq fragments arméniens : *ibid.* 197-235; les douze fragments coptes : *ibid.* 236-335. Cf. I. RUCKER, ThR 34 (1935) 329-335; G. DEETERS, ZDMG 90 (1936) 209-220; F. DREXL, BZ 37 (1937) 400-411.

Traductions : Anglaises : P. R. BLAKE, op. cit. 97-193 (version géorgienne); 197-235 (fragments arméniens). — *Allemande :* R. BLECHSTEINER, Jahrbuch der österreichischen Leogesellschaft, Vienna, 1930, 232-270, traduit la partie de la version géorgienne qui fut publiée par DSCHANASCHWILI, Tiflis, 1898, ne comprenant que les chapitres 6-21.

5. *Lettres.*

D'eux d'entre elles sont conservées dans une traduction latine, l'une adressée à Jean de Jérusalem et l'autre à saint Jérôme, toutes deux en relation avec la lutte acharnée qu'Épiphane livra à l'origénisme. Jérôme traduisit en latin celle qui était adressée à l'évêque de Jérusalem, et cette version, l'*Ep.* 51 de la correspondance de Jérôme, devint bientôt publique et fit

l'objet de critiques sévères. Accusé d'avoir falsifié son original, Jérôme défendit sa traduction dans sa Lettre à Pammachius *Sur la meilleure manière de traduire* (*Ep.* 57), où il affirme son intention « de rendre sens pour sens et non mot pour mot » (*Ep.* 57, 5). La lettre d'Épiphane est une médiocre apologie où il se défend d'avoir conféré de façon non canonique l'ordination à Paulinien, le frère de Jérôme, geste qui avait déplu à Jean. La lettre tout entière, composée en 393, jette une lumière intéressante sur la personnalité d'Épiphane, mais un paragraphe (9) est particulièrement précieux parce qu'il présente un premier exemple d'esprit iconoclaste à une époque ancienne. Épiphane raconte comment il détruisit une tenture d'église portant une représentation du Christ. Le passage montre en même temps le mauvais caractère du métropolite de Chypre :

> J'arrivai à une maison du nom d'Anablatha et, comme je passais, je vis une lampe qui y brûlait. Ayant demandé quel lieu c'était et appris que c'était une église, j'y entrai pour prier, et j'y trouvai une tenture pendant aux portes de ladite église, teinte et décorée. Elle portait une image du Christ ou de quelque saint ; je ne me souviens pas exactement de qui était l'image. La voyant, et fâché qu'une image humaine soit attachée dans une église du Christ, contre l'enseignement des Écritures, je la déchirai en deux et je recommandai aux gardiens du lieu de s'en servir comme linceul pour un pauvre (MG 43, 390 B).

Nous possédons des restes d'autres lettres, récemment mis au jour : un passage de grand intérêt pour l'histoire de la Semaine Sainte, publié par K. Holl, des citations dans Sévère d'Antioche (III, 41, CSCO 102, 1933, 235, etc.), et huit fragments transmis par deux florilèges monophysites, sur lesquels Lebon a le premier attiré l'attention.

Saint Jérôme mentionne dans la préface de sa *Vie d'Hilarion* une courte épître d'Épiphane sur les vertus de cet abbé qui mourut à Chypre en 371. Il ne reste rien de la lettre d'Épiphane au pape Sirice, où l'auteur dénonçait Jean de Jérusalem comme hérétique, ni de celles où il prévenait les moines égyptiens con-

tre ce dernier (Jérôme, *C. Joan. Hier.*, 14, 39). Nous ne possédons qu'une traduction latine d'une missive à saint Jérôme, l'*Ep.* 91 du corpus hiéronymien, qui fut composée vers la fin de 400 et célèbre sa victoire sur l'origénisme ainsi que le succès du concile réuni à la suggestion de Théophile. Elle était accompagnée d'une copie de la lettre synodale et pressait Jérôme de poursuivre sa traduction latine des documents concernant la controverse origéniste. Une première lettre à Jérôme sur ce sujet est mentionnée, mais elle a disparu.

Editions : MG 43, 379-392 (*Ep.* 51 et 91 dans la collection de Jérôme). Nouv. éd. crit. : I. HILBERG, CSEL 54, 395-412 (*Ep.* 51), CSEL 55, 145-146 (*Ep.* 91). — K. HOLL, Ein Bruchstück aus einem bisher unbekannten Brief des Epiphanius : Festgabe A. Jülicher. Tübingen, 1927, 159-189; réimprimée dans : K. HOLL, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II. Tübingen, 1928, 204-224. — J. LEBON, Sur quelques fragments de lettres attribuées à saint Épiphane de Salamine : Miscellanea G. Mercati I (ST 121). Cité du Vatican, 1946, 145-174. — Sévère d'Antioche III, 41 : CSCO 102 (1933) 235, etc. (fragments de trois lettres inconnues).

Etudes : S. VAILHÉ, Notes de littérature ecclésiastique : EO 9 (1906) 219-224, en vue de prouver que la lettre à Jean de Jérusalem avec le passage iconoclastique est une falsification du VIIIe siècle. — P. MAAS, Die ikonoklastische Episode in dem Brief des Epiphanius an Johannes : BZ 30 (1930) 279-286, a réfuté avec succès cette idée.

6. *Trois traités contre les images.*

Le passage cité plus haut n'est pas la seule preuve de l'attitude hostile d'Épiphane à l'égard des images, car K. Holl a pu démontrer qu'il écrivit trois traités contre ceux qui les fabriquaient ou les vénéraient. Il en subsiste des fragments dans les actes des conciles de 754 et 787, dans les œuvres de saint Jean Damascène, de Théodore le Studite, mais en particulier dans un traité que Nicéphore composa en 815 contre Épiphane. Ces restes sont suffisants pour la reconstitution des trois ouvrages.

a. *Le Pamphlet contre les images.*

Le premier est un pamphlet qu'Épiphane composa peu après la lettre à Jean de Jérusalem, peut-être en 394, dans lequel il taxe d'idolâtrie la fabrication des images du Christ, de la Mère de Dieu, des martyrs, des anges et des prophètes. Il rejette leur excuse d'honorer les saints. Ce sont de fausses représentations. D'abord, si les saints sont avec le Christ et sont des esprits, comment peut-on les représenter avec des corps ? Les anges et les saints ne demandent pas qu'on vénère leur images, comme on peut le prouver par l'Écriture. Il est plus répréhensible encore de peindre le Christ : comment peut-on oser représenter l'inconcevable et l'ineffable quand Moïse fut incapable de contempler son visage ? Le fait que le Christ devint homme ne justifie pas cette pratique, que le Christ ne sanctionna pas durant son séjour ici-bas, et si une telle concession fut jamais accordée dans l'Église, elle vint du démon. Cette coutume est interdite dans l'Ancien comme dans le Nouveau Testament, car dans l'un et dans l'autre il est écrit : « Tu adoreras le Seigneur ton Dieu, et tu ne serviras que lui seul. »

b. *Lettre à l'empereur Théodose Ier.*

Le pamphlet précédent n'eut pas le résultat escompté. Aussi Épiphane jugea-t-il nécessaire d'écrire une lettre à l'empereur Théodose Ier, dans laquelle il déplore l'inanité de ses efforts pour arrêter la fabrication des images. Les gens se moquent de lui, et même ses confrères les évêques refusent de l'entendre. L'auteur se présente comme fils de parents chrétiens, élevé dans la foi de Nicée, et ne doute pas de trouver l'appui du législateur, dont le zèle pour la destruction des idoles païennes lui a acquis l'admiration. Satan, explique-t-il, après l'éloignement de la menace des hérésies et du paganisme, cherche à ramener les chrétiens à l'idolâtrie. Il faut que l'empereur considère s'il convient que des chrétiens se fassent un Dieu peint. L'innovation est scandaleuse. Nul parmi les Pères ou les anciens évêques ne fit jamais au Christ l'injure de mettre son image dans l'église ou dans une demeure privée. Les peintres n'ont jamais vu les sujets de leurs portraits, et les représentent selon leur propre fantaisie : les saints sont ou jeunes ou vieux; le Christ a de longs cheveux, probablement parce qu'il fut appelé « le naziréen », mais le Christ n'était pas

naziréen, car il buvait du vin, ce qui est interdit aux naziréens. Saint Pierre est représenté comme un vieillard à barbe courte, saint Paul avec un crâne chauve et une longue barbe. Toutes ces images sont des mensonges. Épiphane suggère qu'on les retire toutes, qu'on enlève des églises les tentures peintes et qu'on les utilise pour la sépulture des pauvres, qu'on recouvre les peintures murales de peinture blanche et, si on ne peut détruire les mosaïques, qu'on interdise au moins d'en faire de nouvelles. La lettre fut écrite vers 394 et présente un grand intérêt pour l'histoire de l'art chrétien.

c. *Le Testament.*

La lettre, apparemment, fit peu d'impression sur l'empereur. Aussi Épiphane saisit-il une dernière occasion : il laissa ses dernières volontés et un testament où il adjure sa propre communauté de garder la tradition comme un héritage inestimable et de ne jamais l'abandonner, de ne jamais mettre d'images de saints dans les églises ou les cimetières, mais de posséder l'image de Dieu dans leurs cœurs. « Si quelqu'un ose, prenant l'incarnation comme excuse, regarder l'image divine du Dieu-Logos peinte avec des couleurs terrestres, qu'il soit anathème ! »

Editions : K. Holl, Die Schriften des Epiphanius gegen die Bilderverehrung : SAB (1916) 828-868; réimprimée dans : K. Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II. Tübingen, 1928, 351-398 (356-359 : *Le Pamphlet contre les images*; 360-362 : *Lettre à l'empereur Théodose*; 363 : *Le Testament*).

Etudes : W. Koch, Die altchristliche Bilderfrage nach den literarischen Quellen. Göttingen, 1917, 58, etc. — J. Wilpert, Die unbekannten bilderfeindlichen Schriften des hl. Epiphanius : HJG (1917) 532-535, regarde ces traités comme authentiques. — G. Ostrogorsky, Studien zur Geschichte des byzantinischen Bilderstreites. Breslau, 1929, 61, etc., les qualifie de falsifications du VIIIe siècle. F. Dölger, dans son compte rendu du livre d'Ostrogorsky : GGA 191 (1929) 353-372, rejette cette idée et les regarde comme authentiques; de même H. Barion dans son compte rendu : RQ 28 (1930) 78, etc. — E. J. Martin, A. History of the Iconoclastic Controversy, London, 1930, 134, etc., croit que ces écrits iconoclastiques sont des falsifications, car leur enseignement serait trop compliqué pour l'époque de saint Épiphane. W. Elliger, Die Stellung der alten Christen zu den Bildern in den ersten vier Jahrhunderten nach den Angaben der zeitgenössischen Schriftsteller, Leipzig, 1930, 53-60, les considère comme authentiques.

ÉCRITS APOCRYPHES

1. *Le Physiologus.*

Le plus important des écrits apocryphes attribués à Épiphane est la recension grecque du *Physiologus* (Ἐπιφανίου ἐκ τῶν Ἀριστοτέλους φυσιολόγου τῶν ζῴων), le dictionnaire ou manuel médiéval du symbolisme chrétien de la nature. C'est une collection d'histoires et d'allégories merveilleuses, où les vérités de la religion sont représentées à travers les caractères et les coutumes des animaux. Ainsi le Christ sauveur de l'humanité par sa crucifixion apparaît sous le symbole du pélican, qui nourrit sa progéniture en répandant son propre sang. Le nom de l'ouvrage vient de la formule qui introduit chacune des histoires : « Le physiologue (naturaliste) dit. » Sa forme première nous ramène à Alexandrie, comme l'indiquent les noms égyptiens des mois, et à la première moitié du second siècle. L'Épître de Barnabé, Clément d'Alexandrie et Origène y puisèrent. Mais certaines de ses parties doivent être encore plus anciennes. Bien que le titre grec mentionne le nom d'Aristote, l'ouvrage n'a rien à faire avec ce philosophe, et celui-ci n'est cité que parce qu'il écrivit sur les animaux (Περὶ ζῴων) et passait pour le premier des naturalistes (φυσιολόγος). Le moyen âge vit apparaître plusieurs adaptations et révisions de l'original grec et des traductions en latin, syriaque, éthiopien, anglais, allemand, français et beaucoup d'autres langues. Le *Physiologus* fut la source principale des nombreux *Bestiaires*. Il connut une popularité universelle et exerça une profonde influence sur la littérature médiévale et l'art ecclésiastique, en lequel son symbolisme se perpétue jusqu'à nos jours.

Editions : Texte grec : MG 43, 517-534. — Éd. crit. : F. Lauchert, Geschichte des Physiologus. Strasbourg, 1889, 229-279. — Nouv. éd. crit. : F. Sbordone, Physiologus. Milan, 1936. Cf. B. E. Perry, AJPh 58 (1937) 488-496. — Versions latines : F. Wilhelm, Physiologus, Dicta Chrysostomi (Münchener Texte 8). Munich, 1916 (révision tardive). — F. J. Carmody, Physiologus Latinus, Versio Y. Berkeley (Univ. of California Pr.), 1941. — Version arabe : J. P. N. Land, Anecdota Syriaca IV. Leiden,

1875, 115-176. Cf. G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I. Cité du Vatican, 1944, 548-549. — Pour les versions syriaques, voir : A. Baumstark, Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922, 170-171. — Une ancienne version géorgienne a été éditée par N. Marr, 1904. — Des fragments d'une version copte ont été édités par A. van Lantschoot, A propos du Physiologus : The Bulletin of the Byzantine Institute 2 (1950) 339-363 (avec une traduction française).

Traductions : Anglaises : J. Carlill, Physiologus. The Epic of the Beast. London, 1924, 153-250. — B. Theobald et W. Rendall, Physiologus, a Metrical Bestiary. London, 1928. — *Allemandes* : E. Peters, Der griechische Physiologus und seine orientalischen Uebersetzungen. Berlin, 1898. — G. Graf, Caucasia. Leipzig, 1926, 93-114 (traduction de la version géorgienne). — *Française* : Le Bestiaire de Philippe de Thaon représente une version française du Physiologus. Pour le texte et la traduction, voir : T. Wright, Le livre des créatures. London, 1841, 74-131. — *Islandaise* : H. Hermannsson, The Icelandic Physiologus. Ithaca (Cornell University Press), 1938 (facsimile edit.).

Etudes : C. O. Zuretti, Per la critica del Physiologus greco : SIF 5 (1897) 113-219 (texte grec du Cod. Ambros. C. 255); *idem*, Ancora per la critica del Physiologus greco : BZ (1900) 170-188. — J. Strzygowski, Der Bilderkreis des griechischen Physiologus. Leipzig, 1899; *idem*, Der illustrierte Physiologus in Smyrna : BZ (1901) 218-222. — M. Goldstaub, Der Physiologus und seine Weiterbildung besonders in der lateinischen und byzantinischen Literatur : Philologus Suppl.-Band 8 (1901) 337-404. — J. Sauer, Der illustrierte griechische Physiologus der Ambrosiana : BNJ (1921) 428-441. — L. Thorndike, A History of Magic and Experimental Science I. New York, 1923, 497, etc. — M. Wellmann, Der Physiologus. Eine religionsgeschichtlich-naturwissenschaftliche Untersuchung (Philologus Suppl.-Band 22). Leipzig, 1930. — F. Lauchert, Zur Eingliederung des Physiologus in die altchristliche Literatur : ThR 30 (1931) 405-417. — F. J. Carmody, De bestiis et aliis rebus and the Latin Physiologus : Speculum (1938) 153-159. — B. E. Perry, Physiologus : PWK 20 (1940) 1074-1129. — F. J. Carmody, Quotations in the Latin Physiologus from Latin Bibles earlier than the Vulgate. Berkeley et Los Angeles, 1944. — F. Sbordone, La tradizione manoscritta del Physiologus latino : Athenaeum (1949) 246-280. — F. Cordasco, The Old English Physiologus : Its Problems : Modern Language Quarterly 10 (1949) 351-355. — E. Peterson, Die Spiritualität des griechischen Physiologus : BZ 47 (1954) 60-72. — A. Grillmeier, Der Logos am Kreuz. Zur christlichen Symbolik der älteren Kreuzigungsdarstellung. Munich, 1956, 84-86. — H. Menhardt, Der Millstätter Physiologus und seine Verwandten. Klagenfurt, 1956. — A. van Lantschoot, Fragments syriaques du Physiologus : Mus 72 (1959) 37-51. — U. Treu, « Otterngezücht ». Ein patristischer Beitrag zur Quellenkunde des Physiologus : ZNW 50 (1959) 297-327. — H. Brandenburg, Einhorn : RACh 5 (1959) 851-853. — E. Peterson, Frühkirche, Judentum und Gnosis. Freiburg i. B., 1959,

236-253 (rédaction postérieure à 385). — O. Seel, der Physiologus. Uebertragen und erläutert. Zurich, 1960.

2. *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.*

Une version latine attribue à Épiphane un Commentaire sur le Cantique des Cantiques, qui appartient en réalité à son contemporain l'évêque Philon de Carpasia à Chypre, comme le prouve le texte grec abrégé de l'ouvrage, édité par Giacomelli.

Editions : Texte grec : M. A. Giacomelli, Rome, 1772; réimprimé : MG 40, 9-154. — Version latine : P. F. Foggini, Rome, 1750.

Etudes : W. Riedel, Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche. Leipzig, 1898, 76, etc. — L. Welsersheimb, Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Lied : ZkTh 70 (1948) 436-440 (Philon de Carpasia). — Sur Philon de Carpasia, voir : P. Courcelle, Les lettres grecques en Occident, de Macrobe à Cassiodore. Paris, 1943, 364-367. — E. Peterson Filone : EC 5, 1348-1349.

3. *Homélies.*

Les cinq sermons *In festo palmarum*, *In sabbato magno*, *In die resurrectionis Christi*, *In assumptionem Christi*, *In laudes S. Mariae Deiparae*, et les deux fragments qui viennent à la suite (le second en latin seulement) sont apocryphes (MG 43, 428-508). Il faut en dire autant des extraits arméniens sur la Genèse et sur Luc qui se trouvent dans un manuscrit de 1750, dont Conybeare publia une traduction latine, ainsi que de l'homélie copte sur sainte Marie, éditée par Budge, et de la *Vita B.M.V.* latine.

P. Nautin a publié récemment le texte grec d'une homélie *Sur la résurrection*, que le *Codex Vaticanus gr.* 1255, attribue à Épiphane, mais que les *Vatic. gr.* 455, 2013, 1636, assignent à saint Jean Chrysostome, bien qu'ils n'appartiennent ni à l'un ni à l'autre, en raison de leur contenu et de leur style. Alors qu'on n'en connaissait pas le texte original grec, une traduction latine en a été donnée à la fin de la collection des apocryphes d'Épiphane dans Migne, MG 43, 505-508. L'auteur de cette version est Gérard Vossius, qui la publia à Rome en

1585. Pétau la reproduisit dans ses *Opera omnia* d'Épiphane (Paris, 1622), vol. II, pp. 310 et 311, d'où elle passa dans l'édition de Migne. A part le début et la fin, ce court sermon est tiré de la seconde moitié de l'homélie *De anima et corpore deque passione Domini* d'Alexandre d'Alexandrie.

Editions : MG 43, 428-508. — F. C. Conybeare, The Gospel Commentary of Epiphanius : ZNW 7 (1906) 318-332; 8 (1907) 221-225. — E. A. W. Budge, Miscellaneous Coptic Texts. London, 1915, 120-146, 699-724 (homélie sur sainte Marie). — P. Nautin, Le dossier d'Hippolyte et de Méliton. Paris, 1953, 151-159 (texte grec et traduction française).

Etudes : C. Martin, Fragments en onciale d'homélies grecques sur la Vierge attribuées à Épiphane de Chypre et à Hésychius de Jérusalem : RHE 31 (1935) 356-359. — E. Franceschini, Il Περὶ τοῦ βίου τῆς ὑπεραγίας Θεοτόκου di Epifanio nella versione latina medioevale di Pasquale Romano : Studi e note di filologia latina medioevale (1938) 107-128. — A. Vaillant, L'homélie d'Épiphane sur l'ensevelissement du Christ : Radovi staroslavenskog instituta 3 (Zagreb, 1958) 5-100. — R. Devreesse, Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (ST 201) Città del Vaticano, 1959, 173 sq. (Fragments des homélies sur l'Octateuque). Sur le Commentaire du Pseudo-Épiphane sur l'Hexaemeron, cf. DSp 4, 1 (1959) 861. — J. Kirchmeyer, Pseudo-Épiphane de Chypre : DSp 4, 1 (1959) 862 sq.

4. *L'Anaphore de saint Épiphane.*

Parmi les anaphores des liturgies éthiopiennes qui nous sont parvenues, il en existe une, attribuée à saint Épiphane, que S. Euringer a éditée à partir de deux manuscrits de Berlin. On l'utilisait pour la fête du Baptême (11 ou 6 janvier), où avait lieu la commémoraison du baptême du Christ, au mois de juin, pour la fête d'Épiphane (17 mai) et dans l'office du Cinquième Jour, c'est-à-dire probablement le Jeudi Saint. L'anaphore présente quelques particularités : la prière eucharistique n'est pas adressée au Père mais au Fils; l'omission du *Sanctus* mérite d'être remarquée. La Cène du Seigneur est supposée avoir eu lieu « dans la maison de son ami Lazare », tradition rapportée par l'évêque monophysite Salomon de Bosra en Iraq au XIII[e] siècle. L'épiclèse suit le récit de l'Institution et demande la descente du Saint-Esprit.

Edition : Texte éthiopien : S. Euringer, Die äthiopische Anaphora des heiligen Epiphanius, Bischofs der Insel Cypern : OC 3[e] sér. 1 (1926) 98-142.

Traductions : Anglaise : J. M. Harden, The Anaphoras of the Ethiopic Liturgy (SPCK). London, 1928, 101-103. — *Allemande :* S. Euringer, l. c. — Pour une anaphore arménienne sous le nom d'Épiphane, voir : G. Garitte, Un opuscule grec traduit de l'Arménien sur l'addition d'eau au vin eucharistique : Mus 73 (1960) 297-310. — B. Botte, Fragments d'une anaphore inconnue attribuée à S. Épiphane : Mus 73 (1960) 311-315. — H. Engberding, Mus 74 (1961) 135-142.

5. *Autres apocryphes.*

Le petit traité sur les lieux de naissance et de sépulture de tous les prophètes, et les légendes des prophètes, des apôtres et des disciples, attribuées à Épiphane, Dorothée et Hippolyte, sont certainement apocryphes. Les légendes des prophètes remontent à une source juive, et reçurent diverses additions chrétiennes au III[e] et IV[e] siècle. Les légendes et les listes des apôtres et des disciples ne sont pas antérieures au VIII[e] siècle. Le traité *De numerorum mysteriis* (MG 43, 507-518) n'est pas l'œuvre d'Épiphane, ni le registre des principales églises et des sièges patriarchaux et métropolitains (Ἔχθεσις πρωτοκλησιῶν πατριαρχῶν τε καὶ μητροπολιτῶν), qui appartiennent probablement à l'époque de l'empereur Héraclius (610-641). Le texte grec de ce registre a été édité par H. Gelzer et réédité par F. N. Finck, qui l'accompagna d'une version arménienne. Il représente la plus ancienne de nos *Notitiae episcopatuum*.

L'*Opusculum S. Epiphanii de divina inhumanatione*, publié par A. Morcelli en 1828 et absent de Migne, est une collection de prophéties messianiques de l'Ancien Testament, réparties en cent deux chapitres, dont le compilateur est inconnu.

Editions : MG 43, 393-413, 415-528. — Nouv. éd. crit. : T. Schermann, Prophetarum vitae fabulosae, indices apostolorum discipulorumque Domini, Dorotheo, Epiphanio, Hippolyto aliisque vindicata. Leipzig, 1907. — H. Gelzer, AAM Philos.-philol. Klasse 21 (1901) 531-549. — F. N. Finck, Des Epiphanios von Cypern Ἔχθεσις πρωτοκλησιῶν πατριαρχῶν τε καὶ μητροπολιτῶν armenisch und griechisch. Marburg, 1902. — A. Morcelli, Memorie di Religione, di Morale e di Letteratura 13. Modena, 1828, 265, etc; cf. édition de Dindorf IV 2, III, etc.

Etudes : T. Schermann, Propheten- und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen (TU 31, 3). Leipzig, 1907.

DIODORE DE TARSE

L'école exégétique d'Antioche produisit un de ses plus grands érudits et maîtres en Diodore de Tarse. Considéré de son vivant comme un pilier de l'orthodoxie, il fut accusé d'hérésie et condamné comme l'auteur du nestorianisme, un siècle après sa mort. Il naquit à Antioche et y reçut sa formation théologique à l'école de Sylvain, le futur évêque de Tarse (Basile le Grand, *Ep.* 244, 3), et d'Eusèbe d'Émèse (Jérôme, *De vir. ill.*, 119). Il excella tout autant dans ses études classiques à Athènes, car, dans une lettre adressée à Photin et conservée par Facundus d'Hermiane (*Pro defens. trium capit.*, 4, 2), Julien l'Apostat écrit que Diodore avait armé sa langue malveillante contre les dieux, avec la sagesse d'Athènes elle-même. D'après Socrate (*Hist. eccl.*, 6, 3) et Sozomène (*Hist. eccl.*, 8, 2), il dirigea ensuite une communauté monastique près d'Antioche. Devenu maître de sa célèbre école, il défendit la foi de Nicée contre les païens et les hérétiques, et compta parmi ses élèves des hommes tels que saint Jean Chrysostome et Théodore de Mopsueste. Il releva le défi quand Julien l'Apostat, pendant sa malheureuse campagne de Perse, prit ses quartiers à Antioche de fin juin 362 au 5 mars 363, et s'appliqua de tout son pouvoir à restaurer le culte des anciens dieux. Tandis que l'empereur était occupé à la composition de son grand traité *Contre les Galiléens*, auquel il travailla « de nombreuses nuits » (Libanius, *Or.*, 18, n. 178), Diodore se dressait comme « un grand roc dans l'océan » (Théodoret, *Hist. eccl.*, 4, 22) pour défendre la divinité du Christ. Ceci eut pour effet d'augmenter la colère de l'empereur, qui alla jusqu'à le traiter (dans la lettre précédente) de « prêtre sorcier des Galiléens » et de « violent défenseur d'une religion pour fermiers », stigmatisant sa maigreur et sa pâleur, ainsi que le délabrement de sa santé, comme autant de preuves de la colère des dieux. Julien traite la divinité du Christ d'invention de Théodore, et accuse celui-ci de fonder l'éternité du

Christ sur une légende, tandis qu'il mourut en réalité de mort infamante. Valens, le successeur de Julien, exila Diodore en 372 en Arménie, où il communiqua avec Basile le Grand (*Ep.* 135). Revenu à Antioche après la mort de l'empereur, il devint, en 378, évêque de Tarse en Cilicie. C'est à ce titre qu'il prit part au second concile de Constantinople en 381. Dans l'édit impérial du 30 juillet 381 qui confirma les décrets de ce concile, Théodose I[er] cite Théodore comme un des arbitres sûrs de l'orthodoxie (*Cod. Theodos.*, XVI, 1, 3). Il dut mourir avant 394.

Dès 438, Cyrille d'Alexandrie rejeta sur lui dans son *Contra Diodorum et Theodorum* la responsabilité de la doctrine nestorienne, et ce fut la même accusation qui entraîna sa condamnation finale par un synode de Constantinople en 499.

Etudes : P. Godet, Diodore de Tarse : DTC 4 (1911) 1363-1366. — P. Sherwood, EC 4 (1950) 1657-1660. — G. Bardy, DSp fasc. 20-21 (1955) 986-994. — P. N. Fetisov, Diodore of Tarsus. His Life and his Works. Kiev, 1915 (en russe); cf. ROC 20 (1915-1917) 219-220; A. Palmieri, Diodoro di Tarso, sua vita e sue gesta : Bess 20 (1916) 188-197. — R. Abramowski, Untersuchungen zu Diodor von Tarsus : ZNW 30 (1931) 234-262 (éd. et traduction de la *Vita* syriaque de Diodore contenue dans l'*Histoire Ecclésiastique* de Barhadbesabba composée vers 600). — G. Downey, Julian the Apostate at Antioch : Church History 8 (1939) 303-315. — L. Abramowski, Der Streit um Diodor und Theodor von Mopsuestia zwischen den beiden ephesinischen Konzilien : ZKG 67 (1955-1956) 252-287. — R. Leconte, L'Asceterium de Diodore : Mélanges Bibliques A. Robert. Paris, 1957, 531-536 (l'école monastique de Diodore). — L. Abramowski, Reste von Theodorets Apologie für Diodor und Theodor bei Facundus : SP I (TU 63) Berlin, 1957, 61-69. — L. Abramowski, Diodore de Tarse : DHG 14 (1958) 496-504. — A. J. Festugière, Antioche païenne et chrétienne. Paris, 1959. — W. Jaeger, Studia in Photium : RhM 103 (1960) 168-171 (examen des passages où Photius traite de Diodore).

SES ÉCRITS

La production littéraire de Diodore fut très importante et comprenait un grand nombre d'ouvrages exégétiques, apologétiques, polémiques, dogmatiques, cosmologiques, astronomiques et chronologiques. Le Syrien Ebedjésu († 1318) parle de soixante traités. Il n'en subsiste malheureusement que des

fragments, que l'on a tenté à maintes reprises de réunir. Le premier effort dans ce sens remonte au jésuite Garnier († 1681), qui entreprit de les rassembler dans son édition de Marius Mercator (réimprimé par Migne, ML 48, 1146, etc., III, 8), mais sa collection n'est ni sûre ni complète. Il faut en dire autant de celle de Migne (MG 33, 1545, etc.), qui voulut augmenter celle de Garnier. R. Abramowski vient cependant de réunir tous les fragments théologiques dans une nouvelle édition, avec une traduction allemande. La plupart d'entre eux sont parvenus jusqu'à nous dans les florilèges syriaques-jacobites, mais un petit nombre seulement dans les textes nestoriens. Il existe encore plusieurs extraits arméniens et latins et quelques extraits dans l'original grec. Brière et Lebon ont ajouté des versions françaises ou latines à ceux qu'ils ont édités. La rareté de ces fragments est due à la destruction massive de ses œuvres par ses ennemis.

Fragments : MG 33, 1561-1628. — Fragments syriaques : P. de Lagarde, Analecta Syriaca. Leipzig et Londres, 1858, 91-100. — J. Lebon, Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum, Orat. II, 7 (CSCO 112, 70), II, 21 (CSCO 112, 142), III, 15 (CSCO 94, 178), III, 23 (CSCO 102, 9), III, 24 (CSCO 102, 30), III, 25 (CSCO 102, 33-34), III, 26 (CSCO 102, 45), III, 33 (CSCO 102, 111). — R. Hespel, Sévère d'Antioche; Le Philalèthe (CSCO 134 (1952) 125-126). — M. Brière, Fragments syriaques de Diodore de Tarse réédités et traduits pour la première fois : ROC 10 (1946) 231-283 (avec le texte syriaque de P. de Lagarde). — R. Abramowski, Der theologische Nachlass des Diodor von Tarsus : ZNW 42 (1949) 19-69 (la traduction allemande demande une révision). — E. Schwartz, ACO I, 5, 177-179. — R. Paret, Notes bibliographiques sur quelques travaux récents consacrés aux premières traductions arabes d'œuvres grecques : Byzantion 29-30 (1959-1960) 424.

1. *Commentaires bibliques.*

Dans son exégèse, Diodore reste très fidèle à la méthode historique et grammaticale, et s'oppose vigoureusement à l'interprétation allégorique qui caractérise l'école alexandrine. Il ne cherche pas de sens caché dans le texte, mais seulement celui qui est voulu par l'auteur inspiré. Suidas (*Lex.*, I, I, 1379) rapporte que Théodore le lecteur connaissait des commentaires de lui sur tous les livres de l'Ancien Testament, les

quatre évangiles, les Actes et la première Épître de saint Jean. Cette liste elle-même ne paraît pas exhaustive, car Staab a découvert des fragments considérables d'un ouvrage sur les Romains dans les *Codices Vat.* 762, *Monac.* 412 et *Pantokrat.* 28, et saint Jérôme mentionne (*Ep.* 48, 3) un commentaire sur I Corinthiens et (*Ep.* 119, 4) sur I Thessaloniciens, dont il conserve d'importantes citations. Il parle (*De vir. ill.*, 119) « de commentaires existants (de Diodore) sur les apôtres et beaucoup d'autres ». La plupart des extraits du commentaire sur Ps. 51-74 de Migne, MG 33, appartiennent en réalité à Didyme d'Alexandrie, comme l'a prouvé Mariès. Le même Mariès tenait Diodore pour l'auteur du traité *Sur les psaumes* conservé sous le nom d'Anastase III, évêque de Nicée, et, en conséquence, le considérait comme beaucoup plus orthodoxe que ne le supposent les fragments dogmatiques. Cependant de sérieuses objections contre cette attribution ont été soulevées par Jugie, Devreesse et Richard. Le commentaire lui-même reste inédit. On a découvert un certain nombre de citations des commentaires de Diodore dans une chaîne sur l'Octateuque.

Suidas mentionne dans sa liste des écrits exégétiques un traité *Sur la différence entre théorie et allégorie*. L'ouvrage est complètement perdu, mais son titre suggère que Diodore y développait ses principes herméneutiques.

Editions : J. Deconinck, Essai sur la chaîne de l'Octateuque avec une édition des Commentaires de Diodore de Tarse qui s'y trouvent contenus. Paris, 1912. — K. Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. Münster, 1933, 83-112.

Etudes : R. Devreesse, Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque : RBibl 45 (1936) 217-220. — A. Vaccari, La « teoria » esegetica antiochena : Bibl 1 (1920) 3-36, 15 (1934) 94-101. — E. Schweizer, Diodor von Tarsus als Exeget : ZNW 40 (1941-1942) 33-75. — L. Mariès, Aurions-nous le commentaire sur les psaumes de Diodore de Tarse ? : RPh 35 (1911) 56-70; *idem*, Diodore ἀπὸ φωνῆς Ἀναστασίου : RPh 38 (1914) 169-173; *idem*, Le commentaire de Diodore de Tarse sur les psaumes. Examen sommaire et classement provisoire des éléments de la tradition manuscrite : ROC 24 (1924) 58-189; *idem*, Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse « Sur les psaumes ». La tradition manuscrite : RSR 22 (1932) 385-408, 513-540; *idem*, Études préliminaires à l'édition de Diodore de Tarse « Sur les psaumes ». La tradition manuscrite. Deux manuscrits nouveaux. Le caractère diodorien du commentaire. Paris, 1933.

— R. Devreesse, Bibl 34 (1925) 605, etc. — M. Jugie, A propos du commentaire des psaumes attribué à Diodore de Tarse : EO 7 (1934) 190-193. — M. Richard, Byz (1950) 219-222 (le commentaire *Sur les psaumes* n'est pas authentique). — R. Devreesse, Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (ST 201) Città del Vaticano, 1959, 159-167.

2. *Traités dogmatiques, polémiques et apologétiques.*

L'œuvre apologétique et polémique de Diodore comprend des traités contre les païens, les juifs et les hérétiques. D'après Héraclien, évêque de Chalcédoine, cité par Photius (*Bibl. cod.*, 85), il écrivit vingt-cinq livres *Contre les manichéens*, dans les sept premiers desquels il réfutait l'ouvrage d'Addas, le disciple de Mani, intitulé *Modion* (« Boisseau », en référence à Marc, 4, 19), tandis que « dans les autres livres il expliquait et élucidait le sens de certains passages des Écritures, que les manichéens avaient coutume de s'approprier pour soutenir leurs opinions particulières ». Un florilège syrien conserve trente-trois extraits du traité *Contre les synousiastes* de Diodore, dont certains furent falsifiés par les apollinaristes. Le P. de Lagarde les publia pour la première fois en 1858, et une nouvelle édition en a été donnée par M. Brière. Théodoret (*Haer. fab. comp.*, 2, 11) mentionne des traités « contre Photin, Malchion, Sabellius et Marcel d'Ancyre ». Suidas énumère les titres suivants : *De eo, quod sit unus Deus in Trinitate; Contra Melchisedecitas; Contra Judaeos; De resurrectione Mortuorum; De anima, contra diversas de ea haereticorum opiniones; Ad Gratianum capita; De providentia; Contra Platonem, de Deo et diis; De natura et materia, in quo opere tractatur de eo quod justum est; De deo et falsa Graecorum materia; Naturas invisibiles non ex elementis, sed una cum elementis ex nihilo factas esse, ad Euphronium philosophum, per interrogationem et responsionem; De eo quomodo opifex quidem sempiternus sit, opera vero eius non semper exstent; Quomodo velle et nolle sit in Deo aeterno; Contra Porphyrium, de animalibus et sacrificiis.* Enfin Photius (*Bibl. cod.*, 102) attire l'attention sur le traité de Diodore *Sur le Saint-Esprit*, « où il montre qu'il s'est fort engagé dans l'erreur nestorienne ». Rien ne subsiste de tous ces écrits.

Fragments : MG 86, 1385-1388. Voir les éditions de M. Brière et de R. Abramowski, plus haut. — M. Richard, Les traités de Cyrille d'Alexandrie contre Diodore et Théodore et les fragments dogmatiques de Diodore de Tarse : Mélanges F. Grat 1. Paris, 1946, 99-116. — G. Brandhuber, Diodor von Tarsus. Die Bruchstücke seines dogmatischen Schrifttums, gesammelt, übersetzt und untersucht. Gars/Inn, 1949 (manuscrit).

Etudes : V. Ermoni, Diodore de Tarse et son rôle doctrinal : Mus 2 (1901) 422-444. — M. Jugie, La doctrine christologique de Diodore de Tarse d'après les fragments de ses œuvres : Euntes Docete (1949) 171-191. — A. Grillmeier, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon : CGG I (1951) 135-144. — F. A. Sullivan, The Christology of Theodore of Mopsuestia. Rome, 1956, 181-196 (christologie de Diodore).

Harnack et Fetisov ont attribué à Diodore les quatre traités pseudo-justiniens *Quaestiones et Responsiones ad orthodoxos, Quaestiones Christianorum ad gentiles, Quaestiones gentilium ad Christianos, Confutatio dogmatum Aristotelis*, sans rencontrer toutefois l'approbation des érudits. Les *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* appartiennent à Théodoret de Cyr (voir plus loin, p. 767).

Etudes : A. Harnack, Diodor von Tarsus. Vier pseudojustinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen (TU 21, 4). Leipzig, 1901. — F. X. Funk, Le Ps.-Justin et Diodore de Tarse : RHE (1902) 947-971; *idem*, Kirchengeschichtliche Abhandlungen 3 (1907) 323-350 (Théodoret est l'auteur des *Quaestiones et responsiones*). — N. Fetisov, op. cit. — G. Bardy, La littérature patristique des Quaestiones et responsiones sur l'Ecriture Sainte : RBibl 42 (1933) 211-229.

3. *Œuvres astronomiques et chonologiques.*

Diodore doit avoir été une véritable autorité en astronomie. Suidas conserve les titres suivants : *Contra astronomos et astrologos et fatum; De sphaera et septem zonis et contrario astrorum motu; De Hipparchi sphaera; Contra Aristotelem, de corpore celesti; Quomodo sol sit calidus, contra eos qui coelum animal esse dicunt.* Le premier de ces traités, *Contre les astronomes, les astrologues et le destin*, est le seul dont nous en sachions un peu plus grâce à la relation détaillée de Photius (*Bibl. cod.*, 223), qui en cite de longs passages. Il

comprenait huit livres et défendait la foi en Dieu et la providence divine contre la croyance au destin et à la puissance illimitée des astres. Il discutait l'origine du mal et réfutait spécialement Bardesane et ses partisans.

Suidas mentionne parmi ses œuvres exégétiques un *Chronicon*, écrit par Diodore contre Eusèbe de Césarée. Le fait que ce titre figure dans la liste de ses commentaires bibliques laisse entendre que Diodore y traitait des questions chronologiques de la Sainte Écriture.

Etudes : P. Doll, De Diodori Tarsensis libro κατὰ εἱμαρμένης. Diss. Bonn, 1923. — D. Amand de Mendieta, Fatalisme et liberté dans l'antiquité grecque. Louvain, 1945, 461-479.

THÉODORE DE MOPSUESTE

Théodore, l'élève de Diodore, naquit, comme son maître, à Antioche. Il étudia la rhétorique et la littérature auprès du célèbre sophiste Libanius (voir plus haut, p. 321), à l'école duquel il noua une indestructible amitié avec saint Jean Chrysostome. L'exemple et le conseil de ce dernier l'amenèrent à entrer dans un monastère près d'Antioche avant sa vingtième année, mais sa ferveur s'étant vite refroidie, il quitta le cloître dans le but de devenir avocat et de se marier. Deux lettres éloquentes de saint Jean Chrysostome *ad Theodorum lapsum* (MG 47, 277-316) parvinrent à l'en dissuader, et il revint à sa vie monastique. Vers 383, il fut ordonné prêtre par Flavien, l'évêque d'Antioche, et en 392 il fut consacré évêque de Mopsueste en Cilicie. Il mourut en 428 après avoir acquis une grande réputation de science et d'orthodoxie. Hautement estimé de ses contemporains mais condamné comme hérétique cent vingt-cinq ans après sa mort, il partagea le sort de son maître Diodore de Tarse.

Etudes : H. B. Swete, DCB 4 (1887) 934-948. — F. Loofs, RE 19 (1907) 598-605. — H. G. Opitz, PWK II. Reihe 5 (1934) 1881-1890. — E. Amann, DCT 15 (1946) 235-279. — L. Patterson, Theodore of Mopsuestia and Modern Thought. London, 1926. — R. Devreesse, Essai sur Théodore de Mopsueste (ST 141). Cité du Vatican, 1948; cf. J. L. McKenzie, A New Study of Theodore of Mopsuestia : TS 10 (1949) 394-408. — L. Abramowski, Der Streit um Diodor und Theodor von Mopsuestia zwischen den beiden ephesinischen Konzilien : ZKG 67 (1955-1956) 252-287. — G. Jouassard, Ad Theodorum lapsum : HJG 77 (1958) 140-150 (contre Théodore comme destinataire). — J. Dumortier, La tradition manuscrite des traités à Théodore : BZ 52 (1959) 265-275. — C. Fabricius, Adressat und Title der Schriften an Theodor : Classica et Mediaevalia 20 (1959) 68-97.

SES ÉCRITS

Théodore est le représentant le plus caractéristique de l'école exégétique d'Antioche, et de loin son auteur le plus célèbre. L'Église nestorienne le vénère comme « le grand interprète des Écritures », à nul autre second. Il écrivit des commentaires sur presque tous les livres de la Bible, remarquables pour leur jugement indépendant et critique dans les questions d'autorité et de date, ainsi que pour leur excellente méthode scientifique, philologique et historique. Il fut le premier à appliquer la critique littéraire à la solution des problèmes textuels. Il composa en outre un grand nombre de traités dogmatiques et de controverse, attestant le vif intérêt qu'il portait à toutes les questions théologiques de son temps et l'indépendance de son jugement. Ses œuvres, comme celles des hérétiques, ont pour la plupart péri, mais la découverte de versions orientales dans les vingt-cinq dernières années en ont restitué quelques-unes à la science moderne; elles jettent une lumière entièrement nouvelle sur sa théologie. L'édition de Migne (MG 66) ne contient que les fragments grecs et latins réunis au milieu du XIX[e] siècle, et beaucoup d'entre eux sont apocryphes. Le meilleur catalogue des titres de ses écrits est celui du nestorien Ebedjésu, du début du XIV[e] siècle (dans J. S. Assemani, *Bibl. or. Clem.-Vat.*, III, 1, 30, etc.), et celui de la Chronique de Seert (PO 5, 289, etc.), de la première moitié du XIII[e] siècle.

Editions : MG 66, 9-1020. — H. B. Swete, 2 vol. Cambridge, 1880-1882 (*Commentaire sur les petites épitres de saint Paul*; le second volume contient en appendice tous les fragments connus des œuvres strictement dogmatiques de Théodore). — F. Nau, PO 9 (1913) 637-667. — A. Mingana, Woodbrooke Studies 5 (1932), 6 (1933). — R. Devreesse, ST 93 (1939); R. Tonneau et R. Devreesse, ST 145 (1949). — I. M. Vosté,

CSCO 115-116 (1940). — E. SCHWARTZ, ACO I, 5, 173-177. — Collections de fragments syriaques : P. DE LAGARDE, Analecta Syriaca. Leipzig et Londres, 1858, 100-108. — E. SACHAU, Theodori Mopsuesteni fragmenta Syriaca e codicibus Musei Britannici Nitriacis edidit atque in Latinum sermonem vertit. Leipzig, 1869. — A. SANDA, Severi Antiocheni Philalethes. Beyrouth, 1928, 28-29. — Pour les autres éditions, voir les ouvrages particuliers.

Traductions : Anglaise : A. MINGANA, op. cit. — *Française* : R. TONNEAU, op. cit.

Etudes : O. F. FRITZSCHE, De Theodori Mopsuesteni vita et scriptis commentatio historica theologica. Halle, 1836; réimprimé : MG 66, 9-78. — H. KIHN, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. Freiburg i. B., 1880. — L. PIROT, L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste. Rome, 1913. — A. BAUMSTARK, Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922, 102-104. — J. M. VOSTÉ, La chronologie et l'activité littéraire de Théodore de Mopsueste : RBibl 34 (1925) 54-81; *idem*, L'œuvre exégétique de Théodore de Mopsueste au IIe concile de Constantinople : RBibl 38 (1929) 382-395, 542-554; *idem*, De versione Syriaca operum Theodori Mopsuesteni : OCP 8 (1942) 477-481. — D. TYING, Theodore of Mopsuestia as an Interpreter of the Old Testament : JBL 50 (1931) 298-303. — R. DEVREESSE, Par quelles voies nous sont parvenus les commentaires de Théodore de Mopsueste ? : RBibl 39 (1930) 362-377; *idem*, La méthode exégétique de Théodore de Mopsueste : RBibl 53 (1946) 207-241. — W. LAISTNER, Antiochene Exegesis in Western Europe during the Middle Ages : HThR 40 (1947) 19-31 (influence de Théodore).

1. *Commentaires bibliques sur l'Ancien Testament.*

a) *Sur la Genèse.*

Ebedjésu mentionne que Théodore « *Commentarium in librum Geneseos tribus edidit tomis ad magnum Alphaeum summa elaboratum methodo et speculatione* », tandis que la Chronique de Seert parle d'un commentaire en trois livres sur le Pentateuque. Photius (*Bibl. cod.*, 38) ne semble connaître qu'une interprétation de la Genèse, et rapporte dans une notice très partiale :

> Lu de Théodore d'Antioche un livre intitulé *Interprétation de la Genèse*, dont le premier livre compte sept tomes. Le style n'est ni brillant ni très clair. L'auteur évite autant qu'il peut les allégories et s'en tient au commentaire historique. Il se répète très souvent et laisse une impression désagréable et déplaisante. Mais, qui plus est, bien qu'il soit antérieur à Nestorius, c'est sa doctrine qu'il vomit. Cet auteur est Théodore de Mopsueste, à qui on sait que Jean Philopon (ce dernier le proclame lui-même) a demandé à bien des reprises et avec insistance des comptes sur cette méthode d'interprétation dans son propre ouvrage sur la Genèse.

Par bonheur, nous ne sommes plus réduits aux fragments de la *Catena Nicephori* donnée par Migne. De nouvelles parties du texte ont été retrouvées dans les chaînes manuscrites publiées par Devreesse, dans les citations de Jean Philopon et de Procope de Gaza, ainsi qu'un fragment syriaque qui conserve la fin du premier chapitre de l'introduction avec un aperçu général sur l'Hexaemeron. Nous avons donc maintenant l'interprétation de Genèse, 1-3, de Théodore, c'est-à-dire la partie couvrant l'acte de la création, l'organisation des créatures, les puissances invisibles, le jour et la nuit et le premier jour, les plantes et les animaux, la création de l'homme à l'image de Dieu, le repos du septième jour, le paradis et l'arbre de la science, la création d'Ève, la chute et l'expulsion du paradis.

Bien qu'Ebedjésu ne mentionne pas de commentaire sur les autres livres de l'octateuque, les chaînes conservent environ une demi-douzaine de fragments supposant que le *Commentaire sur la Genèse* n'était pas le seul. Trois extraits interprètent Exode, 25, 8-20, 23-29 et 30-38, et sont spécialement importants pour les principes et la méthode exégétiques de Théodore. Les autres interprètent Josué, 7, 4-5, et Juges, 13, 25 et 15-17.

Fragments : MG 33, 633-646. — R. DEVREESSE, Chaînes exégétiques grecques : DB Suppl. I (1928) 1102-1105. — Fragments syriaques : E. SACHAU, Theodori Mopsuesteni fragmenta Syriaca. Leipzig, 1879, 1-21. — R. M. TONNEAU, Théodore de Mopsueste, Interprétation (du livre) de la Genèse : Mus 66 (1953) 45-64 (édition et traduction française des fragments supplémentaires trouvés dans le Cod. Vat. Syr. 120, ff. I-V).

Etudes : R. DEVREESSE, Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque : RBibl 45, (1936) 364-384; *idem*, ST 141 (1948) 5-25 (sur la Genèse); 25-27 (sur l'Exode); *idem*, Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (ST 201) Città del Vaticano, 1959, 174-177.

b) *Commentaire sur les psaumes.*

Le *Commentaire sur les psaumes* fut la première œuvre de Théodore, qui la composa ayant à peine vingt ans, et en regretta plus tard les imperfections dans son traité *Contra allegoricos*, dont il ne reste que ce passage (Facundus, *Pro defensione trium capit.*, 3, 6; ML 67, 602). D'après Ebedjésu, il comptait cinq volumes : *Davidem quinque tomis exposuit ad Cerdonem fratremque eius.* Devreesse rejette environ la moitié des fragments imprimés dans Migne, 66, 648-696, comme apocryphes. Malgré cela, nous disposons actuellement de la plus grande partie de ce commentaire, car, s'il ne reste que de courts fragments de l'original grec pour les psaumes 1-31, Devreesse est parvenu à retrouver le texte presque complet dans les chaînes manuscrites pour les psaumes 32-80. D'autre part, une ancienne version latine contenue dans le *Cod. Ambros.* C 301 *inf.* et dans le *Cod. Univers. Taurin.* F IV, 1, 5-6 (tous les deux du VIIIe siècle), lui a permis de rétablir le commentaire complet des psaumes 1- 16,11 et des sections étendues pour les psaumes 16,12 -40,13.

Théodore est le premier commentateur qui insiste sur la nécessité de lire les psaumes par rapport à un contexte historique. Il reconnaît l'origine davidique de tous les psaumes, mais juge que le contexte et le cadre d'un grand nombre ne correspondent pas à l'époque de David. Il résout le problème en supposant que ces psaumes, s'ils furent effectivement composés par David, le furent par lui en tant que prophète, et qu'il y révèle la situation future d'Israël. Cela permet à Théodore de classer chronologiquement les psaumes de David aux Maccabées, mais, à son avis, l'horizon prophétique de David ne dépasse pas l'époque des Maccabées, et, par conséquent, il n'a a pas de passages directement messianiques dans les psaumes. Il interprète leur usage messianique dans le Nouveau Testament comme une accommodation. Toutefois, il reconnaît quatre exceptions : Ps. 2, 8, 44, 109. S'il ne considère pas ces psaumes comme proprement messianiques, dans le sens d'une référence à l'avenir préparé pour le peuple choisi, il y voit une description de l'incarnation et de l'Église. Il rejette les interprétations messianiques proposées par l'école allégorique d'Alexandrie, qui heurtent son sage principe de traiter tout psaume comme une unité littéraire, sans séparer jamais un verset de son contexte. Il refuse d'admettre tout changement de personne, de temps ou de situation à l'intérieur du même psaume, de sorte que, si un psaume se rapporte à l'avenir, il s'y rapporte entièrement. Pour lui, les titres des psaumes sont des additions ultérieures. Dans l'ensemble, son commentaire corrobore les opinions plus modérées sur sa méthode d'interprétation, selon lesquelles, sans rejeter l'exégèse mystique ou nier l'existence de la typologie dans l'Écriture, il y recourt beaucoup moins que les théologiens d'Alexandrie ou même que saint Jean Chrysostome.

Edition : R. Devreesse, Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur les psaumes (1-80) (ST 93). Cité du Vatican, 1939; cf. A. Vaccari, Bibl (1941) 209-210; H. Lietzmann, DLZ (1940) 841-843; D. Stone, JThSt 42 (1941) 87-88. — B. Altaner, BZ 45 (1952) 64-66.

Etudes : H. Lietzmann, Der Psalmenkommentar Theodors von Mopsuestia : SAB (1902) 334-346. — G. Mercati, I frammenti inediti dell'Antica versione latina del commento di Teodoro Mopsuesteno ai Salmi : Varia Sacra (ST 11). Rome, 1903, 93-105; *idem*, Opere minori II (ST 77). Cité du Vatican, 1937, 66-72. — R. I. Best, The Commentary on the Psalms with Glosses in Old-Irish Preserved in the Ambrosian Library (Ms. C 301 inf.). Collotype facsimile, with introduction, published by the Royal Irish Academy. Dublin, 1936 (description du manuscrit contenant l'ancienne traduction latine). — J. M. Vosté, Théodore de Mopsueste sur les psaumes : Ang (1942) 179-198. — V. Bulhart, Kritische Studien zum lateinischen Text des neuen Theodorus von Mopsuestia : WSt (1941) 134-145; cf. PhW (1943) 35-37. — A. Vaccari, Il testo dei salmi nel commento di Teodoro Mopsuesteno : Bibl (1942) 1-17; *idem*, In margine al commento di Teodoro Mopsuesteno ai salmi : Miscellanea G. Mercati I (ST 121). Cité du Vatican, 1946, 175-198. — J. M. Vosté, Sur les titres des psaumes dans la Pešittà : Bibl 25 (1944) 210-235; *idem*, Mar Išo'dad de Merw (vers 850) sur les titres des psaumes, Bibl 25 (1944) 261-296 (exégèse théodorienne). — R. Devreesse, ST 141 (1948) 28-33, 55-78.

c) *Commentaire sur les douze petits prophètes.*

Ce traité exégétique est le seul des nombreux écrits de Théodore dont nous possédions le texte complet dans le grec original, sans doute parce qu'il n'offre à peu près rien de portée christologique. Composé probablement à la suite immédiate du *Commentaire sur les psaumes*, il est mentionné par Ebedjésu

et par la Chronique de Seert. Le manuscrit le plus important est le *Cod. Vatic. Gr.* 2204, s. X, dont les autres ne sont que des copies, par exemple le *Cod. Vatic. Gr.* 618 s. XVI, le *Cod. Vindob. Suppl. Gr.* 10, s. XV, le *Cod. Vindob. theol. Gr.* 55, s. XVI, et le *Cod. Vallic. Gr.* 29, s. XVI. Des fragments syriaques en ont été publiés par Sachau. Bien que Théodore admette plus volontiers des passages directement messianiques dans les prophètes, il rapporte de nombreux textes tenus aujourd'hui même pour messianiques à la restauration de la nation juive ou aux victoires des Maccabées.

Il ne reste rien de son Commentaire sur Samuel, que compléta Élisa de Nisibe. Les Actes du Cinquième Concile conservent quelques fragments de ses deux livres sur Job, qu'il composa après 412 et dédia à Cyrille d'Alexandrie. H. v. Soden (SAB, 1903, 825) avait découvert une version syriaque de son *Commentaire sur l'Ecclésiaste*, avant la première guerre mondiale, mais elle a disparu depuis. Il reste deux fragments de ses Commentaires sur les quatre grands prophètes, que mentionne Ebedjésu : *Isaiam quoque et Ezechielem et Jeremiam et Danielem singulis tomis commentatus est.* Ces extraits, qui traitent d'Isaïe, 10, 22-23, sont conservés dans la chaîne de Nicolas Muzalon.

Les Actes du Cinquième Concile (553) citent un passage d'une lettre de Théodore (Mansi, 9, 225-227), où celui-ci considère le Cantique des Cantiques comme la réponse de Salomon aux adversaires de son mariage avec la princesse égyptienne, et refuse de lui accorder un sens allégorique. On ne peut cependant pas en déduire qu'il composa un commentaire sur le Cantique, car ni les catalogues de ses titres n'en font mention, ni aucun fragment n'en existe.

Editions : Commentaire sur les Douze Petits Prophètes : MG 66, 124-632. — A. v. Wegern, Berlin, 1834 (basée sur le Cod. Vindob. suppl. gr. 10). Fragments syriaques : E. Sachau, Theodori Mops. fragmenta Syriaca. Leipzig, 1869, 22-27. — Fragments du commentaire sur Job : MG 66, 697, etc.

Etudes : H. Kihn, op. cit. 93-171. — L. Pirot, op. cit. 258-275, 282-286. — R. Devreesse, ST 141 (1948) 78-93 (Le commentaire des Petits Prophètes).

2. *Commentaires sur le Nouveau Testament.*

a) *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean.*

La plus remarquable découverte des écrits de Théodore sur le Nouveau Testament est celle de son commentaire sur l'Évangile de saint Jean, qui nous est parvenu à l'état complet dans une version syriaque publiée par Vosté avec une traduction latine en 1940. Il existait en outre les fragments grecs recueillis par Migne dans les chaînes de Cordier, Cramer et Mai, mais Devreesse a démontré qu'il fallait en rejeter le tiers comme apocryphe. Par la confrontation avec le syriaque, il recueillit dans les chaînes manuscrites des cinq familles existantes, les fragments grecs du commentaire de Théodore qui s'y trouvaient attribués faussement à d'autres auteurs, et qui s'élèvent à un total de 144 pages d'impression serrée.

Editions : Fragments grecs : MG 66, 728-785. — R. Devreesse, ST 141 (1948) 305-419. — Version syriaque : J. B. Chabot, Commentarius Theodori Mopsuesteni in evangelium D. Johannis in VII partitus. Versio Syriaca iuxta codicem Parisiensem CCCVIII edita. Tom. I. Textus Syriacus. Paris, 1897. Chabot a promis une version latine sans remplir sa promesse. — Nouv. éd. crit. de la version syriaque avec une traduction latine : J. M. Vosté, Theodori Mopsuesteni Commentarius in evangelium Johannis Apostoli. Textus : CSCO 115, versio : CSCO 116. Louvain, 1940.

Etudes : J. M. Vosté, Le commentaire de Théodore de Mopsueste sur saint Jean d'après la version syriaque : RBibl 32 (1923) 522-551. — X. Ducros, La traduction syriaque du commentaire de Théodore de Mopsueste sur l'Évangile selon saint Jean : BLE 28 (1927) 145-159, 210-230. — J. Reuss, Matthäus-, Markus- und Johannes-Katenen nach den handschriftlichen Quellen untersucht. Münster, 1941, 148-220. — R. Devreesse, ST 141 (1948) 289-304. — X. Ducros, L'Eucharistie chez Théodore de Mopsueste d'après son commentaire sur l'Évangile selon Jean : Actes du 21e Congrès International des Orientalistes. Paris, 1949, 366, etc. — J. L. McKenzie, The Commentary of Theodore of Mopsuestia on John 1, 46-51 : TS 14 (1953) 73-84. — K. Schaeferdiek, Das Johannesverständnis des Theodor von Mopsuestia. Evgl.-theol. Diss. Bonn, 1958. — M. F. Wiles, The Spiritual Gospel. The Interpretation of the Fourth Gospel in the Early Church. Cambridge, 1960.

Selon Ebedjésu, Théodore écrivit aussi des commentaires sur saint Matthieu et saint Luc, du premier desquels nous

conservons de nombreux fragments. Le même auteur mentionne un ouvrage sur les Actes : *Actus apostolorum uno commentatus est tomo,* dont une brève citation figure dans les Actes du Cinquième Concile, à propos du verset Act. 2, 38. Dobschütz prétendit avoir trouvé le prologue de ce commentaire dans le *Cod. Neapol. Bibl. nat.* II A, a 7, s. XII, qu'il publia avec une traduction anglaise, mais Devreesse en rejette l'authenticité pour des raisons de critique interne.

Fragments : Évangile de saint Matthieu : MG 66, 703-714. J. REUSS, Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche (TU 61). Berlin, 1957, 96-150. — Fragments syriaques : P. DE LAGARDE, Analecta Syriaca. Leipzig, 1858, 107, 12-29; 108, 19-24. — E. SACHAU, Theodori Mops. fragmenta Syriaca. Leipzig, 1869, 69-70. — MG 66, 716 (fragments du *Commentaire sur saint Luc*). — MG 66, 713-716 (fragments sur *saint Marc*). — E. v. DOBSCHÜTZ, A hitherto Unpublished Prologue to the Acts of the Apostoles (probablement de Théodore of Mopsueste) : The American Journal of Theology 2 (1898) 353-387. Cf. R. DEVREESSE, ST 141 (1948) 38-39.

b) *Commentaire sur les dix petites Épîtres de saint Paul.*

Le commentaire de Théodore sur Galates, Éphésiens, Philippiens, Colossiens, I et II Thessaloniciens, I et II Timothée, Tite et Philémon survit dans une traduction latine complète du V[e] siècle sous le nom d'Ambroise, que Swete découvrit en deux manuscrits des IX[e] et X[e] siècles et publia avec les fragments grecs trouvés dans le *Cod. Coisl.* 204.

Editions : H. B. SWETE, Theodori episcopi Mopsuesteni in epistolas B. Pauli commentarii, 2 vol. Cambridge, 1880-1882. — Les nouveaux fragments trouvés dans le Cod. Paris. Bibl. Nat. 17177, saec. X, ont été publiés par D. DE BRUYNE, Le commentaire de Théodore de Mopsueste aux Épîtres de Paul : RB 33 (1921) 53-54 (sur I et II Timothée, Tite et Philémon).

Etudes : W. L. LORIMER, Theodore of Mopsuestia, In Ep. I ad Tim. Swete II, p. 123, 11 : JThSt 44 (1943) 58-59 (text. crit.). — E. DEKKERS, Un nouveau manuscrit du commentaire de Théodore de Mopsueste aux Épitres de saint Paul : SE 6 (1954) 429-433 (Le Codex 455 de l'Université de Gand qui appartenait autrefois à l'abbaye de Saint-Maximin à Trèves et fut écrit au IX[e] siècle, contient le Commentaire de Théodore sur les épîtres de saint Paul à partir des Galates jusqu'à Philémon).

c) *Commentaires sur les quatre grandes Épîtres de saint Paul.*

Ebedjésu énumère des commentaires sur les quatorze Épîtres de saint Paul, et il en existe effectivement des fragments de toutes, quelquefois de longueur considérable. K. Staab compléta en 1933 l'œuvre de Swete en réunissant les extraits des chaînes grecques sur les grandes Épîtres : Romains, I et II Corinthiens, et Hébreux. Il utilisa comme sources les *Codices Vat.* 762, *Monac.* 412, *Coisl.* 204, *Vindob. theol.* 166, qui lui donnèrent onze fragments sur les Romains, et *Pantokrat.* 28, dont la matière est exceptionnellement riche sur les quatre lettres.

Editions : K. STAAB, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. Münster, 1933, 113-172 sur Romains, 172-196 sur I Corinthiens, 196-200 sur II Cor., 200-212 sur Hébreux.

Etudes : U. WICKERT, Studien zu den Pauluskommentaren Theodors von Mopsuestia als Beitrag zu seiner Theologie. Diss. Tübingen, 1957. Cf. ThLZ 83 (1958) 728-730.

3. *Œuvres sur la liturgie, la morale et la théologie.*

Après les traités exégétiques, Ebedjésu mentionne les écrits suivants : « Exstat etiam eius liber de sacramentis et qui de fide inscribitur. Ac tomus unus de sacerdotio. Duo vero de Spiritu Sancto. Tomus unus de incarnatione. Duo adversus Eunomium. Ac duo alii contra asserentes peccatum in natura insitum esse. Duo adversus magiam. Unus ad monachos. Unus de obscura locutione. Et unus de perfectione operum. Quinque praeterea tomos composuit adversus allegoricos. Et unum pro Basilio. Unum de assumente et assumpto. Item librum margaritarum in quo epistolae eius collectae sunt. Demum sermonem de legislatione. »

a) *Homélies catéchétiques.*

Ce fut la découverte en 1932 et la publication par Mingana avec une traduction anglaise d'un texte syriaque de ses *Homélies catéchétiques* qui donna l'impulsion initiale au renouveau d'intérêt dont bénéficient les écrits et la doctrine de Théodore

de Mopsueste. Ces homélies correspondent aux deux titres *De sacramentis* et *De fide* donnés par Ebedjésu en tête des traités non exégétiques. La Chronique de Seert s'y réfère dans ces termes : « Il nous a encore laissé une interprétation du symbole des 318 (Pères) et de la messe. » On ne les connaissait jusque-là que par des fragments isolés, mais, pour la première fois aujourd'hui, nous disposons du texte complet d'un écrit où Théodore présente la foi à ses catéchumènes. Les seize homélies se partagent en deux parties : les dix premières traitent des articles de la foi contenus dans le symbole de Nicée, tandis que les six autres expliquent la Prière du Seigneur (11), la liturgie du baptême (12-14) et l'eucharistie (15-16). Les premières sont adressées aux catéchumènes pour parfaire leur préparation au sacrement de l'initiation, et les dernières — les catéchèses mystagogiques — aux néophytes, au cours de la semaine qui suit leur baptême. Ainsi la série entière de ces instructions forme une exacte contrepartie aux conférences pré-baptismales et post-baptismales de Cyrille de Jérusalem (voir plus haut, p. 511). Théodore les prononça probablement entre 388 et 392 à Antioche lorsqu'il était encore simple prêtre, bien que Lietzmann suppose qu'elles appartiennent à la période de 392 à 428, où il occupait le siège épiscopal de Mopsueste. Il semble qu'elles furent traduites en syriaque peu après sa mort. Le manuscrit, *Cod. Mingana Syr.* 561, ne remonte qu'au XVI[e] siècle, et est conservé dans la collection Mingana de la Bibliothèque du Selly Oak College de Birmingham.

Ces *Homélies catéchétiques* sont de la plus haute importance pour l'intelligence de l'enseignement de Théodore dans sa triple relation au dogme, à la morale et au culte. Les dix premières exposent le credo, une variante de la formule constantinopolitaine, qui, d'après l'auteur, était récité « avant le baptême ». L'homélie sur la Prière du Seigneur (11) souligne l'importance des bonnes œuvres : « La prière ne consiste pas tellement en paroles qu'en bonnes œuvres, en amour et zèle pour le devoir... Si vous cherchez la prière, sachez qu'elle n'est pas accomplie par les paroles, mais par le choix d'une vie vertueuse, par l'amour de Dieu et le zèle envers son propre devoir. Si vous êtes zélés en cela, vous serez en prière

toute votre vie. » Théodore reconnaît dans le « pain quotidien » la nourriture nécessaire pour la subsistance corporelle, contrairement à Origène (voir vol. II, p. 85) et Cyrille de Jérusalem. Les sermons 12-14 décrivent en détail la préparation au baptême, en particulier l'inscription des candidats et les différentes formes d'exorcismes, ainsi que la bénédiction de la piscine baptismale et la liturgie du sacrement de l'initiation. Les deux instructions sur l'eucharistie (15-16) interprètent la liturgie en vigueur à Antioche au IV[e] siècle, et en décrivent de façon précise et pour ainsi dire complète les cérémonies. Le commentaire de ces cérémonies sert aussi de trame pour un exposé de la doctrine eucharistique et de la présence réelle. En introduction, Théodore donne une brève étude sur l'eucharistie considérée d'abord comme nourriture spirituelle, puis comme sacrifice. Après avoir commenté la liturgie, il conclut par une instruction sur les dispositions de l'âme requises pour la sainte communion, et ajoute quelques mots sur la confession auriculaire.

Editions : Texte syriaque. A. MINGANA, Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed (Woodbrooke Studies 5). Cambridge, 1932; *idem*, Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist (Woodbrooke Studies 6). Cambridge, 1933. — R. TONNEAU (en collaboration avec R. DEVREESSE), Les Homélies Catéchétiques de Théodore de Mopsueste (ST 145). Cité du Vatican, 1949 (avec une reproduction phototypique du manuscrit syriaque).

Traductions : *Latine* : A. RÜCKER, Ritus baptismi et missae quem descripsit Theodorus episcopus Mopsuestenus in Sermonibus Catecheticis e versione Syriaca ab A. Mingana nuper reperta in linguam Latinam translatus (Opuscula et Textus, Series Liturgica II). Münster, 1933 (sélections). — *Anglaise* : A. MINGANA, op. cit. — *Française* : R. TONNEAU, op. cit. — *Allemande* : H. LIETZMANN, Die Liturgie des Theodor von Mopsuestia (SAB). Berlin, 1933 (sélections).

Etudes : H. LIETZMANN, op. cit. — R. DEVREESSE, Les instructions catéchétiques de Théodore de Mopsueste : RSR 12 (1933) 425-436. — W. C. VAN UNNIK, Een verloren dogmatisch geschrift van Theodorus van Mopsuestia teruggevonden : NTT 16 (1933) 152-161. — R. ABRAMOWSKI, Neue Schriften Theodors von Mopsuestia : ZNW 34 (1934) 66-84. — J. QUASTEN, Der älteste Zeuge für die trinitarische Fassung der liturgischen εἷς ἅγιος Akklamation : ZkTh 58 (1934) 253-254. — O. CASEL, Neue Zeugnisse für das Kultmysterium : JL 13 (1933) 99-171. — F. J. DÖLGER, Theodor von Mopsuestia über zwei Zeremonien vor dem Genuss des eucha-

ristischen Brotes : AC 4 (1934) 231 ; *idem*, Der Taufbürge nach Theodor von Mopsuestia : AC 4 (1934) 231-232 ; *idem*, Der Kaisername als Handtätowierung für die Rekruten nach einem Zeugnis des Theodor von Mopsuestia : AC 4 (1934) 230. — E. AMANN, La doctrine christologique de Théodore de Mopsueste (à propos d'une publication récente) : RSR 14 (1934) 161-190. — M. JUGIE, Le « Liber ad baptizandos » de Théodore de Mopsueste : EO 38 (1935) 257-271. — W. DE VRIES, Der « Nestorianismus » Theodors von Mopsuestia in seiner Sakramentenlehre : OCP 7 (1941) 91-148. — F. J. REINE, The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mystagogical Catecheses of Theodore of Mopsuestia (SCA 2) Washington, 1942. — J. QUASTEN, Theodore of Mopsuestia on the Exorcism of the Cilicium : HThR 35 (1942) 209-219. — J. M. VOSTÉ, Theodori Mopsuesteni « Liber ad baptizandos » : OCP 9 (1943) 211- 228; *idem*, Maroutha de Maipherqat et le « Liber ad baptizandos » de Théodore de Mopsueste : OCP 12 (1946) 201-205. — R. TONNEAU, op. cit. — G. TOUTON, La méthode catéchétique de saint Cyrille de Jérusalem comparée à celles de saint Augustin et de Théodore de Mopsueste : Proche-Orient Chrét. 1 (1951) 265-285. — J. QUASTEN, The Liturgical Mysticism of Theodore of Mopsuestia : TS 15 (1954) 431-439. — B. BOTTE, Le baptême dans l'Église syrienne : OrSyr 1 (1956) 137-155.

b) *De incarnatione.*

Aucune de ses œuvres n'est citée aussi souvent que son traité *Sur l'incarnation*, qui représente non seulement le plus important de ses propres traités, mais encore de tous ceux que produisit jamais l'école d'Antioche. Addaï Scher en découvrit en 1905 à Seert le texte entier dans une version syriaque. Malheureusement ce manuscrit a péri au cours de la première guerre mondiale, avant de pouvoir être publié. Il ne reste donc qu'un certain nombre de fragments latins, grecs et syriaques. La plupart d'entre eux sont des extraits conservés par ses amis ou ses ennemis, parmi ces derniers surtout par Léonce de Byzance, dont le traité *Contra Nestorianos et Eutychianos* contient vingt-neuf citations. L'étude critique des fragments de MG 66 reste à faire. M. Richard et R. Devreesse ont commencé, et démontré l'existence d'interpolations étendues.

Le traité fut composé avant que Théodore ne devienne évêque de Mopsueste, et vise Arius, Eunome et Apollinaire de Laodicée. Gennade (*De vir. ill.*, 12) nous livre les indications suivantes :

Théodore, prêtre de l'Église d'Antioche, prudent investigateur et adroit à s'exprimer, écrivit contre les apollinaristes et les anoméens quinze livres *Sur l'Incarnation du Seigneur*, contenant jusqu'à quinze mille versets, où il montre par le raisonnement le plus clair et par le témoignage de l'Écriture, que le Seigneur possédait la plénitude de l'humanité tout autant que la plénitude de la divinité. Il enseignait aussi que l'homme n'est composé que de deux substances, l'âme et le corps, et que les sens et l'esprit ne forment pas des substances différentes, mais des facultés inhérentes et innées de l'âme, par lesquelles elle est inspirée, possède la raison, et rend le corps capable de sentir. De plus, le quatorzième livre de cet ouvrage traite en entier de la nature de la sainte Trinité, increéée, seule incorporelle et législatrice, et de la nature raisonnable des êtres vivants, qu'il explique dans un esprit de dévotion, d'après l'autorité des saintes Écritures. Dans le quinzième volume, il confirme et corrobore l'ensemble de son œuvre en citant les traditions des Pères.

Fragments : H. B. SWETE, Theodori ep. Mops. in epistolas B. Pauli commentarii II. Cambridge, 1882, 290-312. — Fragments syriaques : P. DE LAGARDE, Analecta Syriaca. Leipzig, 1858, 100-108 (vingt fragments trouvés dans le Cod. Brit. Mus. add. 12156, ff. 83ᵛ-86). — E. SACHAU, Theodori Mopsuesteni fragmenta Syriaca. Leipzig, 1869, 28-57 (texte syriaque et traduction latine des fragments trouvés dans le Cod. Brit. Mus. add. 14669), 63-68 (traduction latine des fragments déjà publiés par de Lagarde). — A. SANDA, Severi Antiocheni Philalethes. Beyrouth, 1928, 19 (versio 28-29).

Etudes : A. SCHER, Joseph Hazzaya, écrivain syriaque du VIIIᵉ siècle : Rivista degli Studi Orientali 3 (1910) 62-63. — M. RICHARD, La tradition des fragments du traité Περὶ τῆς ἀνθρωπήσεως de Théodore de Mopsueste : Mus 46 (1943) 55-75. — R. DEVREESSE, ST 141 (1948) 44-48. — P. GALTIER, Théodore de Mopsueste. Sa vraie pensée sur l'Incarnation : RSR 45 (1957) 161-186, 338-360.

c) *Disputatio cum Macedonianis.*

Ce traité nous est parvenu dans une version syriaque conservée par le *Cod. Mus. Brit. or.*, 6714, et représente certainement les minutes ou le résumé ultérieur d'une véritable discussion où Théodore défendit en 392 à Anazarbe la divinité

du Saint-Esprit contre les Macédoniens. Il faut probablement l'identifier avec le traité *Sur le Saint-Esprit* que mentionnent Ebedjésu et la Chronique de Seert. Le premier parle de deux livres, la seconde d'un seul. L'ouvrage est dédié, comme nous l'apprend Sévère d'Antioche (*Contra Grammaticum*, 3, 26), à Patrophile, qui semble être évêque d'Aegae et un des correspondants de saint Basile (*Ep.* 280).

Edition : F. Nau, Théodore de Mopsueste, Controverse avec les Macédoniens : PO 9 (1913) 637-667.

d) *Trois œuvres ascétiques.*

Les trois traités *De sacerdotio, Ad monachos* et *De perfectione regiminis* traitent de la direction spirituelle. Ebedjésu et la Chronique de Seert les mentionnent, bien que le titre du troisième y diffère légèrement, car le premier l'appelle *Sur la perfection des œuvres* et la seconde, *Sur la direction parfaite.* Mingana publie plusieurs fragments syriaques du *De sacerdotio* et du *De perfectione*, tandis que l'*Ad monachos* semble totalement perdu.

Fragments : Dadisho, à la fin du VII[e] siècle, cite dans son ouvrage *Sur la solitude* un passage du *De sacerdotio* et résume le contenu du *De perfectione* qui semble avoir été une exhortation adressée aux ermites. A. Mingana, Early Christian Mystics (Woodbrooke Studies 7). Cambridge, 1934, 95-96 (*De sacerdotio*), 109-110 (*De perfectione*).

e) *Contra Eunomium.*

Photius (*Bibl. cod.*, 4) renvoie à la réfutation d'Eunome par Théodore dans les termes suivants : « Lu de Théodore d'Antioche, *Pour Basile, contre Eunome* en vingt-cinq livres. Son style est quelque peu obscur, mais l'ouvrage est plein d'idées, il offre un raisonnement solide et il contient une grande abondance de preuves tirées des Écritures. Il réfute les arguments d'Eunome presque mot pour mot, et il prouve amplement que ce dernier ignore les sciences profanes et plus encore notre théologie. Cet écrivain est, je pense, celui qui a été évêque de Mopsueste. » On a déduit de ce passage que les deux titres *Duo adversus Eunomium* et *Unum pro Basilio* correspondent

au même ouvrage, mais il n'en serait pas ainsi d'après Devreesse. Les deux livres contre Eunome durent paraître vers 380-381 et font écho à la réfutation du même hérétique composée par Grégoire de Nysse (cf. plus haut, p. 368). Un court fragment chez Facundus (754 C) sur l'attente juive du Messie est tout ce qui nous reste de ces livres. Quant à la Défense de Basile contre Eunome, postérieure de plusieurs années à la mort de Basile, sa perte est totale.

Fragment : H. B. Swete II, 322-323 (Facundus). — Pour un nouveau fragment, voir : L. Abramowski, Ein unbekanntes Zitat aus « Contra Eunomium » des Theodor von Mopsuestia : Mus. 71 (1958) 97-104. — Théodore mentionne cet ouvrage dans son *Commentaire sur l'Evangile de saint Jean* : et quidem intendebam aliquid dicere ad defendenda Basilii verba adversus iniquum Eunomium (p. 1 éd. Vosté).

f) *De assumente et assumpto.*

Ce titre, donné par Ebedjésu, renvoie probablement au traité contre Apollinaire, que Facundus appelle *De Apollinario et eius haeresi* et dont il traduisit le début. La Chronique de Seert affirme explicitement que Théodore écrivit une réfutation d'Apollinaire. Cette réfutation comptait quatre livres. Seize fragments du troisième et du quatrième de ces livres survivent dans une lettre de Justinien, chez Léonce, dans le *Constitutum* de Vigile, les actes du cinquième concile (553) et chez Facundus. Théodore composa ce traité entre 415 et 418, pour répondre à ceux qui interpolaient son *De incarnatione*, c'est-à-dire aux apollinaristes et aux synousiastes.

Fragments : H. B. Swete II, 312-322. — E. Sachau, Theodori M. fragmenta Syriaca. Leipzig, 1869, 60. — PO 13, 188.

g) *Adversus defensores peccati originalis.*

Ebedjésu et la Chronique de Seert affirment que Théodore réfuta « ceux qui soutenaient que le péché appartient à notre nature ». Photius (*Bibl. cod.*, 177) donne une notice détaillée sur cet ouvrage et parle de cinq livres, tandis qu'Ebedjésu n'en mentionne que deux. La *Collectio Palatina* contient des extraits

d'un traité de Théodore contre la défense du péché originel par saint Augustin dans la controverse pélagienne.

Fragments : *Collectio Palatina* 51, 1-9 : H. B. Swete II, 332-337. — E. Schwartz, ACO I, 5, 173-176.

Studies : E. Amann, DCT 15 (1946) 270-276. — R. Devreesse, ST (141 (1948) 98-103. — J. Gross, Theodor von Mopsuestia, ein Gegner der Erbsündenlehre : ZKG 65 (1953-1954) 1-15.

h) *Adversus magiam.*

La Chronique de Seert connaît un, Ebedjésu deux et Photius trois livres de Théodore contre la magie. Le dernier nommé nous donne plus de détails sur le titre exact et le contenu de ce traité, et nous apprend qu'il combattait le Zoroastrisme : « Lu un petit livre de Théodore *Sur la magie en Perse et sur ce qui la distingue de la vraie religion.* Il le dédie à Mastubius, venu d'Arménie et évêque suffragant. Et, dans le premier livre, il expose la doctrine maudite des Perses que Zaradès (Zoroastre) a enseignée, c'est-à-dire la doctrine sur Zoroam (Zervan) qu'il présente comme le principe de tout et qu'il appelle aussi « Fortune ». Il dit que celui-ci offrit une libation pour faire naître Hormisdas et l'engendra en même temps que Satan. Il parle du mélange de sang. Ayant exposé cette doctrine impie et déshonorante, il la réfute d'une manière claire dans son premier livre. Dans les deux autres, il expose en détail les articles de la vraie foi en commençant à la création du monde; il traite de la grâce elle-même de la même façon et dans un exposé sommaire. Ce Théodore me semble être celui de Mopsueste. En effet, dans son troisième livre surtout, il cite, en la défendant, l'hérésie de Nestorius. Il parle aussi assez sottement du retour des pécheurs à leur condition antérieure » (*Bibl. cod.*, 81). Il ne reste rien de ce traité.

i) *Liber margaritarum.*

Ce *Livre des perles*, d'après les deux catalogues, était simplement la collection de ses lettres. Un fragment de la seconde lettre adressée à Artemius, prêtre d'Alexandrie, est conservé

par Facundus (599 BC), et trois extraits d'une lettre à Domnus se trouvent dans la *Doctrina Patrum* (éd. Diekamp, p. 305-306). Il ne reste pas autre chose.

j) *Adversus allegoricos.*

L'unique fragment conservé par Facundus (*Pro defens.*, 3, 6) nous apprend que le traité de Théodore *Contre les Allégoristes* visait Origène. Il ne reste rien de son livre *Sur le langage obscur* (*De obscura locutione*), qui semble avoir été une interprétation de passages difficiles de l'Écriture, ni de son traité *Sur la législation* (*De legislatione*).

ASPECTS THÉOLOGIQUES

Les fragments importants des œuvres de Théodore, retrouvés au cours des dernières années ont réveillé l'intérêt pour son enseignement et invité à reconsidérer les raisons qui le firent condamner par le cinquième concile général de Constantinople en 553. L'année même (428) où mourait Théodore dans la paix et la communion de l'Église, son élève Nestorius montait dans la chaire épiscopale de Constantinople, et le sort du maître fut étroitement lié à celui du disciple. La lutte contre Théodore, dont l'orthodoxie ne fut jamais contestée de son vivant, commença peu après le concile d'Éphèse (431) et fut provoquée par Rabbulas d'Édesse. Cette première attaque entraîna l'apparition de la première collection d'extraits de ses écrits, les *Capitula*, que les moines arméniens présentèrent à Proclus de Constantinople. Les lettres 67, 69, 71, 73 et 74 de Cyrille d'Alexandrie condamnent sévèrement Théodore de Mopsueste et l'accusent de nestorianisme, par exemple l'*Ep.* 69 à Acace : « Quoiqu'ils prétendent détester les enseignements de Nestorius, ils y applaudissent d'une autre manière, en admirant ceux de Théodore, qui sont marqués cependant d'une impiété égale et même bien plus grave. Ce n'est pas, en effet, Théodore qui fut le disciple de Nestorius, mais l'inverse, et tous deux parlent comme d'une seule bouche, vomissant de leurs cœurs un seul et même poison d'hétérodoxie. » Il men-

tionne à cette occasion avoir réuni et réfuté des extraits de Théodore et de Diodore, faisant sans doute allusion ici à son *Contra Diodorum et Theodorum,* dont il ne subsiste que des fragments, pour la plupart dans les Actes du Cinquième Concile et dans les écrits de Sévère d'Antioche. M. Richard et R. Devreesse ont démontré que le Cinquième Concile fonda sa condamnation de Théodore sur des extraits de ses œuvres empruntés à un florilège hostile et falsifié. Lorsque les extraits peuvent être confrontés et comparés aux textes récemment découverts, ils trahissent l'omission, l'interpolation, la mutilation, l'altération presque en chaque cas, et c'est plus qu'il n'en faut pour jeter la suspicion sur la fidélité du reste. Ainsi Richard, Devreesse, Amann et d'autres en sont venus à conclure qu'il fallait renoncer à toute idée de se servir de ces extraits pour définir la vraie pensée de Théodore, mais que, pour apprécier avec justice sa position doctrinale, il fallait complètement les écarter et ne recourir qu'aux sources « amies », en particulier aux versions syriaques authentiques. Sullivan a contesté récemment ce verdict catégorique et conclu que cette confiance absolue dans l'exactitude littérale des versions syriaques n'est pas garantie.

Etudes : M. Richard, Les traités de Cyrille d'Alexandrie contre Diodore et Théodore : Mélanges Félix Grat I. Paris, 1946, 99-116; *idem,* Acace de Mélitène, Proclus de Constantinople et la Grande Arménie : Mémorial L. Petit. Bucarest, 1948, 393-412. — R. Devreesse, Essai sur Théodore de Mopsueste (ST 141). Cité du Vatican, 1948, 125-161. — F. A. Sullivan, Some Reactions to Devreesse's new Study of Theodore of Mopsuestia : TS 12 (1951) 179-207. — P. Parente, Una riabilitazione di Teodoro di Mopsuestia : Doctor Communis 1 (1950) 3-15. — K. McNamara, Theodore of Mopsuestia and the Nestorian Heresy : ITQ 19 (1952) 254-278; 20 (1953) 172-191. — L. Abramowski, Zur Theologie Theodors von Mopsuestia : ZKG 72 (1961) 263-293.

1. *Christologie.*

C'est surtout à cause de sa christologie, sur laquelle les savants restent encore divisés aujourd'hui, que Théodore fut appelé le père du nestorianisme. Cette accusation s'appuie principalement sur les longs extraits de son *De incarnatione*

réunis par Léonce de Byzance et présentés au Cinquième Concile, et sur les fragments moins étendus de son *Contra Apollinarem* (Mansi, 9, 203-229; MG 66, 969-1002). Bardenhewer tirait la conclusion : « Nous ne possédons actuellement que des fragments isolés de ces écrits, mais suffisants pour affirmer avec certitude que Théodore était un Nestorius avant Nestorius. Comme Diodore, il enseignait l'existence de deux personnes dans le Christ : la nature divine est une personne, et la nature humaine en est une autre; quant à l'unité de deux natures, elle réside dans la communauté de pensée et de volonté. Le chrétien adore un unique Seigneur, parce que l'homme qui se trouvait attaché au Logos par une union morale fut élevé à une dignité divine en récompense de sa persévérance » (*Patrologie,* p. 231). Ce jugement paraît devoir être modifié à la lumière des homélies récemment découvertes. La huitième homélie enseigne, en effet, de façon indubitable l'unité des deux natures dans une seule personne :

> Il ne fut pas Dieu seulement, ni non plus seulement homme; mais, vraiment, c'est « en les deux » qu'il est par nature; aussi Dieu, aussi homme. Il est Dieu le Verbe, celui qui assuma, mais il est l'homme, celui qui fut assumé. Et celui qui est « forme de Dieu » assuma « la forme d'esclave »; et la forme d'esclave n'est pas la forme de Dieu. En la forme de Dieu, il est celui qui par nature est Dieu, celui qui assuma la forme d'esclave; mais la forme d'esclave est celui qui par nature est homme, qui pour notre salut fut assumé. Donc celui qui assuma ne fut pas celui-là même qui fut assumé, ni celui qui fut assumé ne fut celui-là même qui assuma; mais celui qui assuma est Dieu, tandis que l'assumé est homme. Et celui qui assuma est ceci par nature : cela même qu'est Dieu le Père, car « il est Dieu auprès de Dieu » et tel est ce qu'est celui auprès de qui il était. Mais celui qui fut assumé est ceci par nature : cela même qu'étaient David et Abraham dont il est le fils et de la descendance de qui il est. Aussi est-il le Seigneur et le Fils de David : fils de David à cause de la nature, mais Seigneur à cause de la dignité qu'il eut; mais il fut plus élevé que David

son père, à cause de la nature qui l'assuma (*Hom. cat.*, 8, 1, trad. Tonneau).

Mais cette distinction très nette entre les deux natures n'aboutit pas à deux personnes ou *prosopa* :

> Dans leur profession de foi nos bienheureux Pères (de Nicée) écrivirent... qu'ils suivaient les Livres saints qui parlent différemment des natures, enseignant une seule personne (*prosopon*) à cause de la conjonction exacte qui eut lieu (et) de peur qu'on ne s'imagine qu'ils divisent l'association parfaite qu'eut ce qui fut assumé avec ce qui assuma. Car si cette conjonction s'abolit, ce qui fut assumé ne paraît plus rien d'autre qu'un simple homme comme nous (*Hom. cat.*, 6, 3).

Cette union ne fut jamais brisée, comme Théodore le déclare dans un autre passage de la huitième homélie :

> C'est ainsi que les saints Livres nous enseignent la différence de deux natures, ce qu'il nous faut nécessairement apprendre : quel est celui qui assuma et quel est celui qui fut assumé ; et que celui-là qui assuma est la nature divine, qui pour nous fit toutes choses ; tandis que celui-ci est la nature humaine, qui pour nous tous fut assumé par celui qui est cause de tout, et il est en une conjonction ineffable et éternellement indissoluble... Les divines Écritures nous enseignent aussi cette conjonction, non seulement quand elles nous donnent la connaissance de chaque nature, mais aussi quand elles affirment que ce qui convient à l'une convient aussi à l'autre. Nous comprenons ainsi la merveilleuse et sublime conjonction qui s'est opérée (entre elles) (*Hom. cat.*, 8, 10).
>
> Car il nous faut aussi garder connaissance de cette conjonction indissoluble : que jamais, ni à aucun instant, cette forme d'esclave ne peut être séparée de la nature divine qui s'en est revêtue. Certes, ce n'est pas la distinction des natures qui anéantit la conjonction exacte, ni cette conjonction exacte qui détruit la distinction des natures ; mais ces natures elles-mêmes distinctes demeurent en leur « ousie », et leur conjonction demeure nécessairement parce que celui qui fut assumé est associé à celui qui assuma, en honneur et en gloire, puisque c'est pour cela que Dieu voulut l'assumer.
>
> Ce n'est pas, en effet, parce que nous disons deux natures que nous sommes contraints de dire deux maîtres ou deux fils, ce qui serait d'une naïveté extrême : car tous ceux qui en quelque chose sont deux et un en quelque chose, leur conjonction, qui les fait un, n'anéantit pas la distinction des natures, ni la distinction des natures ne s'oppose à ce qu'ils soient un (*Hom. cat.*, 8, 13, trad. Tonneau).

La clarté de ces passages est extraordinaire dans un document antérieur aux écrits de Cyrille d'Alexandrie et à la définition d'Éphèse, bien qu'ils ne suffisent pas à prouver l'orthodoxie de Théodore. On peut certainement trouver des exagérations et des omissions dans le système de Théodore, et son expression *homo assumptus*, comme son antithèse *Filius Dei-Filius David* sont contestables. On ne peut admettre sa façon d'entendre l'impeccabilité du Christ, car il pense plutôt *impeccance* qu'impeccabilité. Il lui manque la véritable notion de l'immutabilité du Christ et de la *communicatio idiomatum*. Mais toutes ces lacunes ne nous autorisent pas à lui imputer des erreurs dont il n'était pas coupable, ni à lui refuser son dû dans le développement de la théologie. On doit se souvenir qu'à l'époque où vivait Théodore, la doctrine de la personnalité du Christ, des rapports entre *physis*, *hypostasis* et *prosopon*, n'avait encore été formulée par aucun concile œcuménique. Ce serait commettre un anachronisme que de lui reprocher de n'avoir pas adhéré à la formule christologique du concile de Chalcédoine. Au contraire, Grillmeier, après un examen sérieux de ses écrits authentiques, arrive à conclure que nul ne servit davantage le progrès de la christologie dans la génération des théologiens de 381 à 431 que Théodore de Mopsueste. Si sa doctrine contenait des tendances dangereuses, elle apportait aussi des éléments positifs, qui allaient dans la direction de Chalcédoine et en préparaient la formule (cf. fragment *De incarnatione*, VIII, 62 ; éd. Sachau, 69).

Sa réfutation d'Apollinaire et de la christologie du Logos-sarx mérite une grande admiration. Il réussit là où avait échoué Athanase, car il sut assigner à l'âme du Christ l'importance théologique qui était absolument nécessaire. La cinquième *Homélie catéchétique* est très intéressante pour l'appréciation de la part qui lui revient dans le progrès de la doctrine christologique :

> Quant aux (disciples) d'Arius et d'Eunomius, ils disent qu'il prit un corps mais non pas une âme : en guise d'âme, disent-ils, la nature divine. Et ils abaissent la nature divine du (Fils) Unique à ce point (de dire) qu'il déchoit de sa grandeur naturelle et fait les actions de l'âme, s'enfermant en ce corps et opérant tout pour le faire subsister. Dès lors, si la divinité tient lieu d'âme, il n'avait ni faim, ni soif, ni ne se fatiguait, ni n'avait besoin de nourriture, car tout ceci arrive au corps à cause de sa faiblesse et parce que l'âme n'est apte à satisfaire à ce dont il a besoin qu'avec ce qu'elle possède selon la loi de la nature que Dieu lui a donnée. Si donc la divinité remplissait (le rôle) de l'âme, nécessairement elle remplirait aussi celui du corps (et) serait estimée vraie la parole des hérétiques égarés, — niant que (le Fils) ait pris un corps, et pour qui c'est en apparence seulement qu'on le vit, comme les anges, — qu'il n'était homme que d'aspect, n'en ayant nullement la nature...
>
> Ce ne fut donc pas seulement un corps que (le Fils) devait assumer, mais aussi une âme immortelle et intelligente. Et ce ne fut pas la mort du corps qu'il importait d'abolir, mais bien (celle) de l'âme, qui est le péché...
>
> A juste titre donc, avant toute chose, importait l'abolition du péché, puisque après l'abolition du péché il n'y a plus d'entrée pour la mort. Or il est évident que l'inclination au péché a dans la volonté de l'âme son début... Ce n'est donc pas un corps seulement que le Christ devait assumer, mais aussi une âme; tout au contraire, c'est l'âme d'abord qui devait être assumée, puis, à cause d'elle, le corps...
>
> C'est donc une grande démence que celle de ne reconnaître pas que le Christ prit une âme; et davantage est-il fou celui qui dit qu'il n'a pas pris d'intellect humain, puisqu'il dit aussi, ou bien qu'il n'a pas pris d'âme — ou bien qu'il a pris une âme, mais non pas humaine, mais inintelligente, celle qui fait vivre les animaux et les brutes.
>
> Mais nos Pères bienheureux mirent en garde sur tout cela, en disant : « Qui s'est incarné et devint homme », afin que nous croyions qu'il est un homme parfait, celui qui fut assumé et en qui demeura Dieu le Verbe, — lui qui fut parfait en tout selon la nature humaine et dont l'état parfait résultait d'un corps mortel et d'une âme intelligente, car c'est « pour l'homme et pour son salut qu'il descendit du ciel » (*Hom. cat.*, 5, trad. Tonneau).

Nous notons ici le progrès accompli dans la manière de comprendre les deux natures chez le Christ, qui n'est plus appelé un composé de Logos et de sarx, mais de Logos et d'homme.

Etudes : H. KIHN, Theodor von Mopsuestia und Junilius Africanus. Freiburg i. B., 1880, 171-197, 393-409. — E. AMANN, La doctrine christologique de Théodore de Mopsueste : RSR 14 (1934) 160-190; *idem*, DTC 15 (1946) 235-279. — R. ARNOU, Nestorianisme et Néoplatonisme. L'unité du Christ et l'union des « Intelligibles » : Greg (1936) 116-131. — M. JUGIE, Le « Liber ad baptizandos » de Théodore de Mopsueste : EO 34 (1935) 259-271 (contre Amann); *idem*, Theologia dogmatica Christianorum orientalium ab ecclesia catholica dissidentium T. V. Paris, 1935, 99-110. — M. RICHARD, L'introduction du mot hypostase dans la théologie de l'incarnation : MSR 2 (1945) 21-29. — R. DEVREESSE, op. cit. 109-118. — R. TONNEAU, Les Homélies Catéchétiques de Théodore de Mopsueste (ST 145). Cité du Vatican, 1949, XV-XXXIX. — J. RIVIÈRE, Le dogme de la Rédemption dans la théologie contemporaine. Albi, 1948, 181-223. — M. V. ANASTOS, The Immutability of Christ and Justinian's Condemnation of Theodore of Mopsuestia : DOP 6 (1951) 125-160. — A. GRILLMEIER, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon : CGG I (1951) 120-159. — F. A. SULLIVAN, The Christology of Theodore of Mopsuestia. Rome, 1956. — P. GALTIER, Théodore de Mopsueste. Sa vraie pensée sur l'incarnation : RSR 45 (1957) 161-186, 338-360. — J. N. D. KELLY, Early Christian Doctrines. London, 1958, 303-309. — J. L. MCKENZIE, Annotations on the Christology of Theodore of Mopsuestia : TS 19 (1958) 345-373. — F. A. SULLIVAN, Further notes on Theodore of Mopsuestia : TS 20 (1959) 264-279.

2. *Anthropologie.*

Marius Mercator accusa Théodore d'être le Père du pélagianisme (*Comm. adv. Haeresim Pelagii*, praef.; *Ref. symboli Theod. Mops.*, praef. n. 2). Les extraits des écrits de Théodore qu'il apporte pour appuyer sa condamnation, la notice de Photius sur le traité de ce dernier *Adversus defensores peccati originalis*, ainsi que les citations du Cinquième Concile, suggèrent que la doctrine de Théodore sur le péché originel était la suivante : l'homme ne fut pas créé immortel, mais mortel; Adam et Ève ne nuirent qu'à eux-mêmes par leur péché; la loi universelle de la mort n'est pas un châtiment du péché d'Adam; les effets du péché d'Adam — la condition présente de l'homme — ne sont pas des peines, mais une épreuve, une expérience tentée par Dieu. Les tortures des damnés auront une fin. Devreesse, après un examen minutieux des œuvres authentiques de Théodore dont nous disposons actuellement, arrive à la conclusion que rien de tel n'y apparaît absolument, et il s'accorde avec Amann sur la possibilité de tirer de ces écrits une synthèse doctrinale du péché originel en tout point orthodoxe. Devreesse croit donc que les extraits de Marius Mercator et de Photius étaient des falsifications. Même dans le cas contraire, il est absolument certain qu'on n'appellerait pas aujourd'hui Théodore le Père du pélagianisme. Néanmoins, Gross le juge opposé à la doctrine du péché originel.

Etudes : E. Amann, DCT 15 (1946) 270-276. — R. Devreesse, ST 141 (1948) 98-103. — J. Gross, Theodor von Mopsuestia, ein Gegner der Erbsündenlehre : ZKG 65 (1953-1954) 1-15. — I. Onatibia, La Vida Cristiana tipo de la realidades celestes : Scriptorium Victoriense 1 (1954) 100-133 (idée de l'immortalité). — W. de Vries, Das eschatologische Heil bei Theodor von Mopsuestia : OCP 24 (1958) 309-338.

3. *Le credo baptismal.*

Dans les dix premières de ses conférences catéchétiques, Théodore interprète le credo baptismal à ses catéchumènes. Puisqu'il en cite maintes fois textuellement les différentes clauses, il est possible de reconstituer l'ensemble de la formule :

Nous croyons en un seul Dieu, le Père tout-puissant, créateur de toutes choses visibles et invisibles.

Et en un seul Seigneur Jésus-Christ, le Fils unique engendré de Dieu, le premier-né de toute création, qui fut engendré de son Père avant tous les siècles, incréé, vrai Dieu de vrai Dieu, d'une seule substance avec son Père, par qui furent créés les siècles et tout ce qui est venu à l'être, qui, à cause de nous, les hommes, et à cause de notre salut, est descendu du ciel, s'est incarné et est devenu homme, né de la Vierge Marie, il fut crucifié sous Ponce Pilate, enseveli, et ressuscita le troisième jour selon les Écritures; il est monté au ciel, est assis à la droite de Dieu et reviendra pour juger les vivants et les morts.

Et en un Saint-Esprit, qui procède du Père, un Esprit vivifiant. (Nous confessons) un seul baptême, une seule Église catholique, la rémission des péchés, la résurrection de la chair et la vie éternelle.

Ce credo n'est certainement pas identique au *symbolum fidei* prêté à Théodore par Marius Mercator et condamné comme tel par Justinien, le Cinquième Concile et Léonce. L'authenticité de ce symbole paraît donc très douteuse, et il semble injuste de l'associer de quelque façon que ce soit au nom de Théodore. On ne peut croire à la bonne foi de ceux qui le lui ont prêté.

Texte : A. Mingana, Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed (Woodbrooke Studies 5). Cambridge, 1932 (texte syriaque et traduction latine). — R. Tonneau, op. cit. (texte syriaque et traduction française).

Etudes : R. Devreesse, ST 141 (1948) 103-120, 256-257.

4. *Eucharistie.*

La découverte des *Homélies catéchétiques* nous permet de pénétrer jusqu'à un certain point dans la théologie sacramentaire de Théodore. Il enseigne nettement la présence réelle

et le caractère sacrificiel de l'Eucharistie, et répudie de façon explicite une interprétation purement symbolique du sacrement :

> Or il est bien évident qu'en donnant le pain, il n'a pas dit : « Ceci est la figure de mon corps », mais : « Ceci est mon corps »; et de la même manière en donnant le calice, il n'a pas dit : « Ceci est la figure de mon sang », mais : « Ceci est mon sang »; parce qu'il voulait que, ceux-là (le pain et le calice) ayant reçu la grâce et la venue de l'Esprit-Saint, nous ne regardions plus à leur nature, mais que nous les prenions comme étant le corps et le sang de Notre-Seigneur. Il nous faut donc... ne plus regarder comme du pain et un calice ce qui est présenté, mais (considérer) que c'est le corps et le sang du Christ (*Hom. cat.*, XV, §§ 10 et 11).

Ce passage trouve une exacte contrepartie dans le texte du fragment grec de son commentaire sur l'Évangile de saint Matthieu :

> Il (le Christ) ne dit pas : « Ceci est la figure de mon corps et ceci de mon sang », mais : « Ceci est mon corps et mon sang », nous enseignant de ne pas considérer la nature des choses présentées, mais que, par l'action de grâces accomplie, elles ont été changées à la chair et au sang (MG 66, 713).

Le changement du pain et du vin au corps et au sang du Christ est opéré par l'épiclèse, l'invocation du Saint-Esprit sur l'oblation. Théodore proclame que le prêtre demande « à Dieu qu'ait lieu la venue du Saint-Esprit et que la grâce vienne ainsi sur le pain et le vin présentés, afin qu'on voie que véritablement le mémorial de l'immortalité, c'est le corps et le sang de notre Seigneur. Car le corps de Notre-Seigneur le Christ aussi qui est de notre nature, était d'abord mortel par nature, mais par le moyen de la résurrection il passa à une nature immortelle et immuable » (*Hom. cat.*, XVI, § 11, *ibid.*, p. 553). Ayant rompu le « pain sacré », le prêtre « avec le pain marque sur le sang le signe de la croix et avec le sang sur le pain... afin

de manifester à tous... qu'ils sont le mémorial de la mort et de la passion que (subit) le corps du Seigneur, quand son sang fut répandu sur la croix pour nous tous » (*Ibid.*, p. 557). Théodore affirme explicitement que chaque communiant reçoit le Christ tout entier :

> Chacun d'entre nous, prenant une petite bouchée, dans cette bouchée c'est lui (le Christ) tout entier que nous croyons recevoir. Car il (serait) fort choquant que l'hémorroïsse, en approchant de l'extrémité de son vêtement, — ce qui n'était pas une partie du corps, mais du vêtement, — prit un don divin, tandis que nous, nous ne croirions pas que dans une partie de son corps nous le recevons tout entier (*Ibid.*, § 19, p. 561).
>
> Nous nous approchons tous de notre Seigneur le Christ... Avec une sorte d'amour d'une mère naturelle, c'est de son corps à lui qu'il prit soin de nous nourrir. En une seconde figure, il plaça devant nous les deux, le pain et le vin ; et c'est son corps et son sang, par lesquels nous mangeons la nourriture de l'immortalité... Bien qu'il vienne à nous tous en se partageant lui-même, il est tout entier en chaque partie et proche de nous tous; il se livre à chacun d'entre nous, afin que nous le saisissions et l'embrassions de tout notre pouvoir et que nous montrions notre amour envers lui (*Ibid.*, §§ 25-26, p. 575).

Quant au moment ou à la forme de la consécration, Théodore enseigne que celle-ci est opérée par l'épiclèse du Saint-Esprit :

> Nous ne devons pas regarder les éléments simplement comme du pain et un calice, mais comme le corps et le sang du Christ, auxquels ils ont été ainsi transformés par la descente du Saint-Esprit (*Hom. cat.*, 15, 76, Mingana).
>
> Ceux qui ont été choisis comme les prêtres du Nouveau Testament sont crus accomplir sacramentellement, par la descente du Saint-Esprit..., ces choses que nous croyons que le Christ notre Seigneur accomplit et accomplira en réalité (*Ibid.*, 86, Mingana).
>
> Un est le pain et un est le corps du Christ notre Sei-

gneur, auquel l'élément du pain est changé ; et il reçoit ce grand changement par une seule descente du Saint-Esprit (*Hom. cat.*, 16, 110, Mingana).

Il est effectivement offert de telle sorte que, par la venue du Saint-Esprit, il devienne ce qu'il est dit être : le corps et le sang du Christ (*Ibid.*, 111, Mingana).

Imaginez dans votre pensée la nature de cette oblation, qui, par la venue du Saint-Esprit, est le corps du Christ (*Ibid.*, 113, Mingana).

D'abord elle est présentée sur l'autel comme un simple pain et vin mêlé d'eau ; mais, par la venue du Saint-Esprit, elle est transformée au corps et au sang, et ainsi elle est changée à la puissance d'une nourriture spirituelle et immortelle (*Ibid.*, 118-119, Mingana).

Théodore pense donc, comme Cyrille de Jérusalem, que la consécration est opérée par l'épiclèse.

Etudes : M. Jugie, Le « Liber ad baptizandos » de Théodore de Mopsueste : EO 38 (1935) 263-266 (La présence réelle), 266-270 (l'épiclèse). — F. J. Reine, The Eucharistic Doctrine and Liturgy of the Mystagogical Catecheses of Theodore of Mopsuestia (SCA 2). Washington, 1942. — J. Lécuyer, Le sacerdoce chrétien et le sacrifice eucharistique selon Théodore de Mopsueste : RSR 36 (1949) 481-516. — J. Quasten, Mysterium tremendum : Vom christlichen Mysterium. Düsseldorf, 1951, 66-75.

5. *Pénitence.*

Théodore témoigne de l'existence du sacrement de pénitence et de sa nécessité comme préparation à la communion pour tous ceux qui sont tombés dans le péché grave après le baptême. Peu d'auteurs chrétiens de l'antiquité nous renseignent sur ce point autant que lui. Il distingue clairement entre péchés « involontaires » ou « véniels » et péchés « graves », et affirme à ses néophytes que les premiers ne doivent pas les retenir de communier, puisqu'ils en obtiendront la rémission dans la réception même de l'Eucharistie, pourvu qu'ils en aient le regret :

Le corps et le sang de notre Seigneur, et la grâce de l'Esprit-Saint qui par là nous sera donnée, nous procureront des secours pour les bonnes œuvres, et nous forti-

fieront dans nos dispositions... si toutefois ce n'est pas volontairement que nous avons agi, mais qu'elles (nos fautes) nous ont assailli sans que nous y pensions et que, par la faiblesse de notre nature, sans le désirer, nous y sommes tombés, mais que nous en avons ressenti une grande tristesse et qu'avec une vive contrition nous prions Dieu à cause de ces fautes que nous avons commises... Si avec zèle nous faisons le bien et avons horreur du mal et si nous nous repentons sincèrement des fautes qui nous arrivent, certainement nous aurons par la réception des saints mystères le don de la rémission des fautes (*Hom. cat.*, XVI, trad. Tonneau, § 35, p. 590).

Au contraire, les péchés graves interdisent au coupable de prendre part à l'Eucharistie, à moins qu'il ne fasse une confession sacramentelle à un prêtre et en secret :

Si nous avons commis un grand péché, qui rejette la loi à jamais... il est requis que nous appliquions notre conscience de tout notre pouvoir, afin, comme il faut, de nous empresser à la pénitence pour les fautes ; ne nous assignons pas à nous-mêmes le traitement de ces (fautes), mais, sachons-le, comme à notre corps qu'il fit passible Dieu a donné des remèdes dont les experts se servent pour notre traitement, ainsi à notre âme aussi, créée changeante, comme remèdes aux fautes il nous a donné la pénitence ; et des décisions sur celle-ci ont été données depuis le commencement. Les pontifes et les experts, qui traitent et soignent les coupables, présentent à la conscience des pénitents le traitement dont ils ont besoin, selon la discipline et la sagesse ecclésiastique, eu égard à la mesure des fautes...

Tel est, en effet, le traitement des péchés que Dieu a trouvé et qui a été confié aux pontifes de l'Église afin que, s'en servant avec tout leur zèle, ils soignent les maux et les hommes.

Puisque donc vous savez cela, — que c'est en sa grande sollicitude pour nous que Dieu nous accorda la pénitence et nous montra le remède de la contrition, et que, comme médecins des fautes il a établi les pontifes, afin que, par

leur intermédiaire, recevant ici-(bas) le traitement et la rémission des péchés, nous soyons délivrés de la vindicte à venir, — c'est donc avec une grande confiance qu'il nous faut nous approcher des pontifes et leur révéler nos péchés, à eux qui, avec une totale sollicitude, compassion et charité, selon des décisions exposées plus haut, offrent le traitement aux coupables sans répandre ce qu'il ne faut pas révéler, mais gardant pour eux-mêmes ce qui eut lieu, — comme il sied là où, en pères véritables et bienveillants, ils sont obligés de tenir compte de la honte de leurs fils et d'imposer à leur corps ce qui les guérira (*Hom. cat.*, XVI, Tonneau, §§ 39 à 44).

Théodore ajoute qu'après son repentir le pécheur « doit être rétabli dans la même confiance qu'il avait antérieurement, parce qu'il a reçu une correction et s'est amendé et que, par une pénitence stricte, il a obtenu la rémission de ses fautes » (*Hom. cat.*, XVI, Tonneau, § 42).

Etudes : M. Jugie, art. cit. 270-271. — F. J. Reine, op. cit. 50-54.

POLYCHRONIUS D'APAMÉE

Polychronius d'Apamée en Syrie était le frère de Théodore de Mopsueste. Théodoret (*Hist. eccl.*, 5, 40, 2) le loue comme un excellent pasteur de l'Église d'Apamée, qui « gouverna avec sagesse et succès, et qui se distinguait par le charme de son discours aussi bien que par la sainteté de sa vie ». Lorsque Théodoret écrivit ces mots (vers 428), Polychronius vivait encore, mais il mourut avant que les évêques ne se réunissent à Éphèse en juin 431. Il composa des commentaires sur les livres de l'Ancien Testament, et mérite d'être compté au nombre des grands exégètes de l'école d'Antioche. Nous dépendons des chaînes pour les fragments dispersés connus jusqu'ici, et qui se rapportent surtout à Job, Daniel et Ézéchiel. Puisque plusieurs extraits de son exégèse sur ces deux derniers prophètes sont contenus dans la chaîne de Jean Drungarius, il est probable que les scolies anonymes qu'on y trouve sur Jérémie appartiennent aussi à notre auteur. Telle est au moins

la conclusion de Faulhaber. L'identification par Dieu de l'œuvre de Polychronius avec un commentaire sur Jérémie conservé sous le nom de saint Jean Chrysostome dans le *Cod. Ott.*, 7, s. XVI, et d'autres manuscrits, et publié pour la première fois par M. Ghislerius à Lyon en 1623 (réimprimé, MG 64, 739-1038), reste douteuse. Malgré leur petit nombre, les fragments des œuvres de Polychronius suffisent à prouver qu'il était, comme son frère, très hostile à l'exégèse allégorique (sur Ez., 28, 2), mais doté de larges connaissances historiques, chronologiques et archéologiques pour l'investigation du sens littéral des Écritures. Son interprétation trahit une tendance rationalisante, en ce qu'il s'efforce régulièrement de rapporter les prophéties messianiques aux événements du proche avenir. S'il offre ce point commun avec son frère, il n'en partage certainement pas le jugement sur la canonicité du Livre de Job, qu'il défend, au contraire, avec énergie. Aucune des citations que nous conservons de ses écrits ne montre de traces de nestorianisme. Son interprétation du Livre de Daniel se trouva présenter des points d'accord avec celle du philosophe néo-platonicien Porphyre, ce qui suscita plus tard des critiques.

Fragments : MG 93, 13-470.

Etudes : O. Bardenhewer, Polychronius, Bruder Theodors von Mopsuestia und Bischof von Apamea. Freiburg i. B., 1879. — M. Faulhaber, Die Propheten-Catenen nach römischen Handschriften. Freiburg i. B., 1899, 125-129, 149-153, 157, etc., 181, etc. — L. Dieu, Le commentaire sur Jérémie du Pseudo-Chrysostome serait-il l'œuvre de Polychronius d'Apamée ? : RHE 14 (1913) 685-701. — L. Dennefeld, Der alt-testamentliche Kanon der antiochenischen Schule. Freiburg i. B., 1909, 61-67. — A. Vaccari, Un commento di Giobbe di Giuliano di Eclana. Rome, 1915 (principale source de Polychronius); cf. J. Stiglmayr, ZkTh 43 (1919) 269, etc. — C. Weimann, Der Hiobkommentar des Julianus von Aeclanum : ThR 15 (1916) 241-248. — U. Bertini, La catena greca in Giobbe : Bibl 4 (1923) 129-142. — R. Devreesse, Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (ST 201) Città del Vaticano, 1959, 177 (III Reg 19, 11-12).

SAINT JEAN CHRYSOSTOME

Parmi les quatre Pères de l'Orient et les trois docteurs œcuméniques de l'Église grecque, un seul représente l'école

d'Antioche, saint Jean Chrysostome, mais aucun auteur chrétien de l'Antiquité ne compte autant de biographes et de panégyristes, de la première et meilleure de ses Vies, écrite avant 415 par l'évêque Palladius d'Hélénopolis (cf. plus haut, p. 261), à la dernière, qui nous amène à la fin de l'époque byzantine. Personne, malheureusement, ne nous donne des détails suffisants pour fixer la date exacte de sa naissance, qui doit se situer entre 344 et 354. Comme son ami et condisciple Théodore de Mopsueste, il naquit à Antioche d'une famille chrétienne noble et aisée. Sa première éducation lui vint de sa pieuse mère Anthusa, qui perdit son mari à l'âge de vingt ans, alors que Jean était encore dans sa première enfance. Il apprit la philosophie à l'école d'Andragathius et la rhétorique à celle du célèbre sophiste Libanius (cf. plus haut, p. 321). « A l'âge de dix-huit ans, rapporte Palladius (5), jeune par les ans, il se révolta contre les professeurs de verbosité ; et homme par l'intelligence, il se délectait dans les enseignements divins. A cette époque, le bienheureux Mélèce le Confesseur, de race arménienne, gouvernait l'Église d'Antioche ; il remarqua le brillant jeune homme, et fut tellement séduit par la noblesse de son caractère, qu'il lui permit de demeurer continuellement en sa société. Son regard prophétique prévoyait l'avenir du jeune homme. Il fut admis au sacrement du bain de la régénération, et, après trois années passées au service de l'évêque, promu au grade de lecteur. » Durant cette période, il eut pour maître de théologie Diodore de Tarse. Il mena une vie de sévère mortification chez lui, et se serait retiré du monde, si sa mère ne l'avait supplié de ne pas la rendre veuve une seconde fois (*De sacerdotio,* 1, 4). Néanmoins, il finit par prendre le chemin des montagnes voisines, où il rejoignit un vieil ermite, dont il partagea la vie pendant quatre ans. « Il se retira ensuite dans une caverne solitaire, poussé par un ardent désir de se cacher au monde, et y passa vingt-quatre mois, pendant la plus grande partie desquels il s'interdisait le sommeil, étudiant les lois du Christ, les meilleures études pour dissiper l'ignorance. Ces deux années passées sans se coucher de nuit ni jour démolirent son appareil digestif, et les fonctions des reins furent altérées par le froid. Ne pouvant se soigner lui-même, il revint au havre de l'Église » (Palladius, 5).

De retour à Antioche, il fut ordonné diacre en 381 par Mélèce, et prêtre en 386 par l'évêque Flavien, qui lui confia la mission particulière de prêcher dans les principales églises de la cité. Pendant douze ans, de 386 à 397, il s'acquitta de cet office avec tant de zèle, de capacité et de succès, qu'il assura pour toujours son titre de plus grand des orateurs sacrés. Ce fut à ce moment-là qu'il prononça les plus célèbres de ses homélies.

Cette période heureuse et bénie de sa vie s'acheva plutôt brutalement, lorsque Nectaire, le patriarche de Constantinople, mourut le 27 septembre 397, et que Jean fut choisi pour lui succéder. Comme il ne montrait aucun empressement à accepter, il fut conduit à la capitale sur l'ordre de l'empereur, par voie de violence et de ruse. Théophile, le patriarche d'Alexandrie, se vit contraint de le consacrer le 26 février 398. Chrysostome s'attela aussitôt à la réforme de la cité et de son clergé, tombé dans la corruption au temps de son prédécesseur. Très vite cependant il apparut que sa nomination au siège de la résidence impériale avait été le malheur de sa vie, car il ne sut pas s'adapter à la situation. Il ne comprit jamais qu'il existait une différence essentielle entre l'atmosphère empoisonnée de la résidence impériale et le climat plus pur de la capitale provinciale d'Antioche. Son âme était trop noble et désintéressée pour deviner le jeu des intrigues de la cour, et son sentiment de la dignité personnelle était trop élevé pour s'arrêter à cette attitude obséquieuse à l'égard des majestés impériales, qui lui aurait assuré la continuité de leur faveur. Au contraire, l'ardeur de son caractère l'entraîna trop souvent à des mots et à des gestes inconsidérés, sinon injurieux. Son plan de réforme du clergé et du laïcat manquait de réalisme, et sa fidélité sans compromission à son idéal ne put qu'unir contre lui toutes les forces hostiles, que sa simplicité lui empêchait d'opposer les unes aux autres par une adroite diplomatie.

Bien que lui-même donnât l'exemple de la simplicité et consacrât ses larges revenus à la fondation d'hôpitaux et à l'entretien des pauvres, son zèle pour le redressement du niveau moral du clergé et du peuple rencontra une forte opposition, qui se mua en une véritable haine, lorsqu'il eut déposé dans un synode d'Éphèse six évêques coupables de simonie. Ses ennemis de

l'intérieur et de l'extérieur unirent leurs forces pour le perdre. Quoique ses relations avec la cour impériale aient été amicales au commencement, la situation changea très vite après la chute du tout-puissant et influent Eutrope (399), le conseiller favori et le secrétaire de l'empereur Arcadius, qui était faible d'esprit. L'autorité impériale passa entre les mains de l'impératrice Eudoxie, indisposée à l'égard de Jean par l'insidieuse suggestion que les invectives de l'évêque contre la luxure et la débauche étaient dirigées contre elle et sa cour. Ajoutons que ses propres confrères dans l'épiscopat, Sévérien de Gabala, Acace de Bérée et Antiochus de Ptolémaïs, firent tout ce qu'il fallait pour attiser le ressentiment d'Eudoxie contre le patriarche.

Leurs intrigues rencontrèrent dans une large mesure le succès, notamment quand Chrysostome eut reproché à l'impératrice la saisie d'une propriété. Mais son plus redoutable ennemi était Théophile d'Alexandrie, indisposé à l'égard du patriarche de Constantiople depuis qu'il avait été forcé de le consacrer par l'empereur Arcadius. Son aversion se transforma en rage lorsqu'il fut convoqué à la capitale pour répondre aux accusations des moines du désert nitrien, devant un synode présidé par Chrysostome. Théophile le rendit responsable de cette citation, et, avec l'appui de l'impératrice, résolut de retourner la situation contre Chrysostome. Il convoqua une assemblée de trente-six évêques, tous venus d'Égypte, sauf sept, mais tous évidemment ennemis de Chrysostome. Ce synode, dit du Chêne, faubourg de Chalcédoine, condamna le patriarche de la capitale sur vingt-neuf chefs d'accusation falsifiés. (Les Actes de ce synode survivent dans Photius, *Bibl. cod.*, 59). Quand Chrysostome eut refusé trois fois de se présenter devant cette « cour épiscopale », celle-ci prononça sa déposition, en août 403. L'empereur Arcadius accepta la décision du synode et l'exila en Bithynie. Cette première expulsion ne dura pas longtemps, car il fut rappelé le lendemain. L'impératrice elle-même, émue par l'indignation tumultueuse du peuple de Constantinople, ainsi que par un accident tragique survenu au palais impérial, avait réclamé son retour. Chrysostome regagna la capitale dans une procession triomphale et prononça dans l'église des Apôtres un discours éclatant que nous possédons encore (*Hom. I post reditum*). Dans un second sermon, peut-être le lendemain, il parla de l'impératrice en termes très élogieux (Sozomène, *Hist. eccl.*, 8, 18, 8). Cette tranquilité cessa brutalement deux mois plus tard, quand Chrysostome blâma l'agitation et l'indécence des réjouissances publiques et des danses qui marquèrent la dédicace de la statue d'argent d'Eudoxie, érigée tout près de la cathédrale. Ses ennemis ne furent pas longs à représenter ces paroles comme un affront personnel, et l'impératrice, très vexée, ne fit rien pour cacher son ressentiment. Chrysostome, blessé lui-même par les marques de la nouvelle hostilité d'Eudoxie et poussé par la fierté de son caractère, commit un acte d'imprudence qui devait être fatal par ses conséquences. A la fête de saint Jean-Baptiste, il commença son sermon par ces mots : « Une nouvelle fois Hérodiade s'emporte ; une nouvelle fois elle rage ; une nouvelle fois elle danse ; une nouvelle fois elle réclame la tête de Jean sur un plateau » (Socrate, *Hist. eccl.*, 6, 18 ; Sozomène, *Hist. eccl.*, 8, 20). Ses ennemis regardèrent cette introduction sensationnelle comme une allusion à Eudoxie, et résolurent d'obtenir son exil sur l'accusation d'avoir repris illégitimement les fonctions d'un siège dont il avait été déposé de façon canonique. L'empereur donna l'ordre à Chrysostome de cesser de remplir les fontions ecclésiastiques, ce que celui-ci refusa de faire. Chrysostome se vit alors interdire l'usage de toute église, et quand, avec ses prêtres fidèles, pour la vigile pascale de 404, il réunit les catéchumènes dans les bains de Constant pour leur conférer le baptême solennel, les cérémonies furent interrompues par une intervention armée, les fidèles chassés de l'endroit, et l'eau baptismale souillée de sang (Palladius, 33-34 ; Socrate, *Hist. eccl.*, 6, 18, 14). Cinq jours après la Pentecôte, le 9 juin 404, un notaire informa Chrysostome qu'il devait quitter immédiatement la cité, ce qu'il fit. Il fut exilé à Cucuse en Basse Arménie, où il demeura trois ans. Mais bientôt son ancienne communauté d'Antioche vint en pèlerinage pour voir son prédicateur très aimé. « Aussi, quand ils (ses ennemis) virent l'Église d'Antioche émigrer vers l'Église d'Arménie, et la sagesse admirable de Jean chantée au retour à l'Église d'Antioche, ils résolurent d'abréger ses jours » (Palladius, 38). A leur demande, Arcadius exila Chrysostome à Pityus, point sauvage à l'extrémité orientale de la mer Noire.

Brisé par les fatigues du voyage et par les chemins qu'on l'obligeait à faire à pied par le mauvais temps, il mourut le 14 septembre 407 à Comana dans le Pont, avant d'arriver à destination. Sa dépouille mortelle fut ramenée à Constantinople dans une procession solennelle le 27 janvier 438 et inhumée dans l'église des Apôtres. L'empereur Théodose II, fils d'Eudoxie (qui était morte depuis 404), partit à la rencontre du cortège funèbre, « inclina la face sur le cercueil et implora le pardon de ses parents qui avaient commis l'aberration de persécuter l'évêque » (Théodoret, *Hist. eccl.*, 5, 36).

Avant son départ de la capitale, Chrysostome avait fait appel au pape Innocent Ier de Rome, aux évêques Venerius de Milan et Chromatius d'Aquilée, et demandé un jugement. Palladius conserve cette communication (*Dialog.*, 8-11). Théophile d'Alexandrie avait notifié au pape la déposition de Jean peu après, mais Innocent refusa de la reconnaître et demanda une enquête menée par un synode d'évêques occidentaux et orientaux. Cette proposition ayant été rejetée, le pape et l'Occident tout entier rompirent la communion avec Constantinople, Alexandrie et Antioche, jusqu'à résipiscence. Le premier successeur de Chrysostome, Arcace, mourut le 11 novembre 405. Atticus qui suivit et ses amis ne furent reçus dans la communion de Rome qu'après avoir rétabli dans les diptyques le nom de Jean, entre-temps décédé.

Etudes biographiques : Pour les éditions, traductions et études de la Vita de Palladius, voir plus haut, p. 261. Autres matériaux biographiques dans Socrate, *Hist. eccl.*, 6, 2-23 ; 7, 25-45 ; Sozomène, *Hist. eccl.*, 8, 2-28; Théodoret, *Hist. eccl.*, 5, 27-36. — P. R. Coleman-Norton, The Vita sancti Chrysostomi by Georgius Alexandrinus : CPh 20 (1925) 69-72 (sa source est la *Vita* de Palladius). — C. Baur, Georg Alexandrinus : BZ 27 (1927) 1-16. — K. I. Dyobuniotis, EEBS (1925) 50-83 (édition de 5 *encomia* de Cosmas Vestitor sur la translation des reliques, contenus dans le MS 231 de la Bibliothèque d'Athènes); *idem*, EPh (1932) 80-91 (panégyrique sur Chrysostome, Basile et Grégoire de Nazianze); Θεολογία (1934) 51-68 (panégyrique de Nicétas Paphlagonius). — F. Ludwig, Der heilige Johannes Chrysostomus in seinem Verhältnis zum byzantinischen Hof. Braunsberg, 1883. — P. Ubaldi, La Sinodo ad Quercum dell'anno 403 : Memorie della Reale Accademia delle Scienze di Torino. Sér. 2, tome 52 (1903) 33-97. — J. Gottwald, La statue de l'impératrice Eudoxie à Constantinople : EO 10 (1907) 274-276. — F. Schemmel, Der Sophist Libanius als Schüler und Lehrer : Neue Jahrbücher für das klass. Altertum 20 (1907) 52-69. — H. Kellner, Die Verehrung des hl. Johannes Chrysostomus im Morgen- und Abenland : Chrysostomika. Rome, 1908, 1007-1012. — A. Nägele, Chrysostomos und Libanios : ibid. 87-142. — A. Rocchi, Lipsanologia o storia delle reliquie di S. Giovanni Crisostomo : ibid. 1039-1040. — E. Wünscher-Becchi, Saggio d'iconografia di S. Giovanni Crisostomo : ibid. 1113-1138. — P. Maas, Libanios und Johannes Chrysostomos : SAB (1912) II, 1123-1126. — C. Baur, Wann ist Chrysostomus geboren ? : ZkTh 52 (1928) 401-406. — V. Schultze, Altchristliche Städte und Landschaften. Leipzig, 1930, vol. 3 (Antiocheia). — P. Cohausz, Das Chrysostomusdrama : Theol.-Prakt. Quartalschrift 84 (1931) 1-20. — J. F. D'Alton, Chrysostom in Exile : IER (1935) 225-238. — E. Schwartz, Palladiana : ZNW 36 (1937) 168-192 (Théophile et Chrysostome). — S. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtum 3. Mainz, 1938, 254-273, 290-293 (Chrysostome moine). — C. A. Balducci, Il dissidio fra S. Giovanni Crisostomo e Eudossia : Atti IV. Congresso nazionale di studi romani 1 (1938) 303-310. — K. M. Setton, Christian Attitude towards the Emperor in the Fourth Century. New York, 1941, 163-195 (Chrysostome et la cour impériale). — J. Dumortier, La valeur historique du Dialogue de Palladius et la chronologie de saint Jean Chrysostome : MSR 7 (1951) 51-56. — B. Tzortzatos, John Chrysostom on the Basis of his Letters. Athènes, 1952 (en grec). — J. Dumortier, La culture profane de saint Jean Chrysostome : MSR 10 (1953) 53-62. — E. Demougeot, Quelques témoignages de sympathie d'Orientaux envers saint Jean Chrysostome exilé : Studi Bizantini e Neoellen. (1953) 44-54. — A. H. M. Jones, St. John Chrysostom's Parentage and Education : HThR 46 (1953) 171-173. — Q. Cataudella, Giovanni Crisostomo nel romanzo di Achille Tazio : La Parola del Passato 9 (1954) 25-44. — E. Demougeot, A propos des interventions du pape Innocent Ier dans la politique séculière : RH 212 (1954) 23-38. — A. J. Visser, Johannes Chrysostomus als anti-Joods polemicus : NAKG 40 (1954) 193-206. — J. H. Gruninger, Les dernières années de saint Jean Chrysostome 404-407. Son second exil et sa mort : Proche-Orient Chrét. 6 (1956) 3-10 (sommaire sans documentation).

Monographies : E. Venables, DCB 1 (1877) 518-535. — E. Preuschen, RE 4 (1898) 101-111. — G. Bardy, DTC 8 (1924) 660-690. — H. Lietzmann, PWK 9 (1916) 1811-1828. — C. Baur, LThK 2 (1931) 951-955. — Q. Cataudella, EC 6 (1955) 534-543. — F. L. Cross, ODC (1957) 282-283. — W. Eltester, RGG³ 2 (1957) 1818-1819. — J. A. Neander, Der hl. Johannes Chrysostomus und die Kirche. 2 vol., 5e éd. Berlin, 1858. Traduction anglaise du volume I, 1838, tout ce qui a été publié. — W. R. W. Stephens, Saint John Chrysostom. His Life and Times. London, 1880. — A. Puech, Saint Jean Chrysostome. 5e éd. Paris, 1905. — P. E. Legrand, Saint Chrysostome (Les moralistes chrétiens). Paris, 1924. — I. Giordani, S. Giovanni Crisostomo. Padova, 1929. — C. Baur, Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit. 2 vol. Munich, 1929-1930 (vol. I Antioche, vol. II Constantinople). Traduction anglaise. Londres, 1959. — A. Carillo de Albornoz, San Juan Crisostomo y su influencia

social en el imperio bizantino del s. IV. Madrid, 1934. — J. HADZSEGA, The Life of St. John Chrysostom and an Analysis of his Works (en russe). Uzhgorod, 1936. — B. H. VANDENBERGHE, Chrysostomus, de grote redenaar, cultuurbeeld van het oude Antiochië. Utrecht. 1939. — D. ATTWATER, St. John Chrysostom. Milwaukee, 1939. — A. MOULARD, Saint Jean Chrysostome, sa vie, son œuvre. Paris, 1949. — M. COSTANZA, De Heil. Joh. Chrysostomus. Haarlem, 1952. — H. F. v. CAMPENHAUSEN, Griechische Kirchenväter. Stuttgart, 1955, 137-152. — C. V. GHEORGHIU, Saint Jean Bouche d'Or (trad. du roumain par L. Lamoure). Paris, 1957. — H. LIETZMANN, Kleine Schriften I (TU 67). Berlin, 1958, 1811-1828 (repr. de l'article dans PWK). — B. H. VANDENBERGHE, L'âme de Chrysostome : VS 99 (1958) 255-281. — B. H. VANDENBERGHE, John of the Gold Mouth. Westminster (Maryland), 1958. — J. A. S. DE CARVALHO, S. Joao Crisostomo, o boca de ouro. Lisbon, 1959. — D. ATTWATER, St. John Chrysostom. Pastor and Preacher. London, 1959. — A. J. FESTUGIÈRE, Antioche païenne et chrétienne. Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie. Paris, 1959. — G. H. ETTLINGER, Some Historical Evidence for the Date of St. John Chrysostom's Birth in the Treatise Ad viduam iuniorem : Traditio 16 (1960) 373-380 (la date de naissance entre 340 et 350). — K. BAUS, Johannes Chrysostomos : LThK² 5 (1960) 1018-1021. — V. GEORGHIU, Johannes Chrysostomos oder Goldmund, der unliebsame Mahner. Cologne, 1960. — D. ATTWATER, Bouche d'or, Voix de l'Église. Saint Jean Chrysostome. Tours, 1961. — S. VEROSTA, Johannes Chrysostomus. Staatsphilosoph und Geschichtstheologe. Vienna, 1961. — B. H. VANDENBERGHE, Saint Jean Chrysostome et la parole de Dieu. Paris, 1961.

SES ÉCRITS

Aucun Père n'a laissé un héritage littéraire aussi important en volume que Chrysostome et, parmi les anciens Antiochiens, il est le seul dont les écrits aient survécu presque entièrement. Ce privilège tient à la personnalité de leur auteur, autant qu'à leur valeur même. Aucun écrivain oriental n'a obtenu au même degré que lui l'admiration et la faveur de la postérité. La tragédie de sa vie elle-même, causée par la sincérité et l'intégrité extraordinaires de son caractère, ne fit que rehausser sa gloire et sa renommée. Il reste le plus séduisant des Pères grecs et l'une des figures les plus attachantes de toute l'antiquité chrétienne. Son exceptionnelle éloquence lui acquit le titre pompeux de « Chrysostome », « Bouche d'or », qui a presque remplacé son vrai nom depuis qu'il lui fut attribué pour la première fois

au VIe siècle. La pureté remarquable de sa parole reflète une pensée noble et naturelle, rappelant l'époque classique. Isidore de Péluse (*Ep.* 5, 2) loue l'atticisme de son langage, et l'un des plus grands érudits des temps modernes, U. v. Wilamowitz-Moellendorff a déclaré que son style est « l'expression harmonieuse d'une âme attique ».

Etudes : L. ACKERMANN, Die Beredsamkeit des heiligen Johannes Chrysostomus. Würzburg, 1889. — T. E. AMERINGER, The Stylistic Influence of the Second Sophistic on the Panegyrical Sermons of St. John Chrysostom. Washington, 1921. — H. DEGEN, Die Tropen der Vergleichung bei Johannes Chrysostomos. Diss. Freiburg (Suisse), 1921. — U. v. WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Die griech. Literatur des Altertums. 4e éd. Berlin, 1924, 296, etc. — H. M. HUBBEL, Chrysostom and Rhetoric : CPh 19 (1924) 261-276. — F. W. A. DICKINSON, The Use of the Optative Mood in the Works of St. John Chrysostom. Washington, 1926. — S. SKIMINA, De Joannis Chrysostomi rhythmo oratorio. Cracow, 1927. — E. PETERSON, Die Bedeutung der ὠκεανέ-Akklamation : RhM N. F. 78 (1929) 221-223. — M. A. BURNS, Saint John Chrysostom's Homilies on the Statues. A Study of Their Rhetorical Qualities and Forms. Washington, 1930. — M. SOFFRAY, Recherches sur la syntaxe de saint Jean Chrysostome d'après les Homélies sur les statues. Paris, 1939. — P. KUKULES, Proverbs and Proverbial Phrases in Chrysostom (en grec) : Studies in Honor of Th. Borea. Athenes, 1939, 355-368; cf. BZ 40 (1940) 264. — W. A. MAAT, A Rhetorical Study of St. John Chrysostom's De sacerdotio. Washington, 1944. — M. SIMONETTI, Sulla struttura dei Panegyrici di S. Giovanni Crisostomo : RIL 86 (1953) 159-180. — A. WENGER, Homélies patristiques et hymnes mélodiques. Jean Chrysostome et Romanos le Mélode : REB 13 (1955) 157-160. — R. E. CARTER, Saint John Chrysostom's Rhetorical Use of the Socratic Distinction between Kingship and Tyranny : Traditio 14 (1958) 367-371.

Bien que Chrysostome ait écrit plusieurs traités sur des sujets pratiques et beaucoup de lettres, la plus grande partie de son œuvre est faite de sermons. On y troupe un tableau coloré de la situation ecclésiastique, politique, sociale et culturelle dans les capitales de Syrie et de Byzance, et une source d'une extraordinaire richesse pour la théologie, l'histoire et l'archéologie.

Sa réputation d'orateur, à laquelle seule peut être comparée celle d'Augustin en Occident, amena beaucoup d'auteurs à chercher l'immortalité pour leurs écrits sous le prestige de son nom. La discrimination des œuvres authentiques et apocryphes de Chrysostome reste un terrain fécond de recherche et devra

être achevée avant que nous ne puissions espérer une édition critique de ses œuvres, dont on a grand besoin.

Nous possédons heureusement pour la réaliser des matériaux excellents et très abondants, car le nombre des manuscrits grecs de Chrysostome est extrêmement élevé. Il en va de même des innombrables fragments et extraits de ses œuvres contenus dans les chaînes exégétiques et dans les florilèges ascétiques. Il faut ajouter à cela beaucoup de traductions couvrant une importante partie de ses œuvres, dont les plus anciennes, les versions latines, syriaques et arméniennes, sont particulièrement précieuses pour la préparation du texte critique. Jusqu'ici cependant il n'existe pas d'étude générale satisfaisante sur les manuscrits grecs, et la valeur des différentes versions reste à établir.

Collections : Nous devons les éditions complètes au jésuite FRONTON du DUC, 12 vol. Paris, 1609-1633, à l'anglican Henry SAVILE, 8 vol. Eton, 1612 (texte grec seulement), et à l'édition bénédictine de Bernard de MONTFAUCON, 13 vol. Paris, 1718-1738. Cette dernière édition a été réimprimée à Venise, 1734-1741, en 13 vol. Une seconde fois en 1780, en 14 vol. Elle fut aussi réimprimée à Paris avec des révisions, de 1834 à 1840, en 13 vol. La même édition (augmentée d'un supplément assez douteux) figure dans MG 47-64 sauf pour le *Commentaire sur Matthieu* réimprimé à partir de l'édition de Field (1839). — J. BAREILLE a republié le texte grec de Montfaucon avec une traduction française en 19 vol. Paris, 1865-1873. Parmi toutes ces éditions, celle de Savile n'a pas été surpassée et offre le meilleur texte.

Fragments : Des fragments ont été recueillis dans les chaînes et les *florilèges* par S. HAIDACHER, Studien über Chrysostomus-Eklogen : SAW Phil.-hist. Kl. 144, 4. Vienne, 1902 (la collection de Théodore Daphnopates du Xe siècle); *idem*, Chrysostomus-Fragmente zu den katholischen Briefen : ZkTh 26 (1902) 190-194; *idem*, Chrysostomus-Fragmente unter den Werken des hl. Ephräm Syrus : ZkTh 30 (1906) 178-183; *idem*, Chrysostomus-Fragmente im Maximos-Florilegium und in den Sacra Parallela : BZ 16 (1907) 168-201; *idem*, Chrysostomus-Fragmente : Chrysostomika. Rome, 1908, 1, 217-234 (fragments sur Job et tirés de la correspondance de Nil). — G. BARDY, Les citations de saint Jean Chrysostome dans le florilège du Cod. Vat. gr. 1142 : ROC 23 (1923) 427-440, a publié vingt-sept fragments. — C. MARTIN, Un florilège grec d'homélies christologiques des IVe et Ve siècles sur la nativité (Paris. gr. 1491) : Mus 54 (1941) 17-57.

Tradition manuscrite : J. PAULSON, Symbolae ad Chrysostomum Patrem. 1. De codice Lincopensi; 2. De libro Holmensi. Lund, 1889-1890 (représente le commencement d'un collationnement systématique); *idem*, Notice sur

un manuscrit de saint Jean Chrysostome utilisé par Érasme et conservé à la Bibliothèque Royale à Stockholm. Lund, 1890. — C. BAUR, Saint Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire. Louvain, 1907, 29, comptait 1917 manuscrits, parmi lesquels 20 du IXe siècle, 180 pour le *Commentaire sur la Genèse*, 174 pour le *Commentaire sur Matthieu*. — E. DIEHL, Eine neue Handschrift des Johannes Chrysostomus : Gno (1928) 57, décrit un manuscrit du Xe siècle. — A. CARILLO DE ALBORNOZ, San Juan Crisostomo y su influencia social en el imperio bizantino del s. IV, Madrid, 1934, rend compte d'environ 52 manuscrits. — J. E. POWELL, A Palimpsest of St. Chrysostom : JThSt 39 (1938) 132-140 (*Adv. Judaeos*). — G. ROCHEFORT, Une anthologie grecque du XIe siècle, le Parisinus Suppl. Gr. 690 : Scriptorium 4 (1950) 3-17. — Pour une classification des manuscrits, voir : J. DUMORTIER, De quelques principes d'ecdotique concernant les traités de saint Jean Chrysostome : MSR 9 (1952) 63-72. — P. HAMELIAN, Tome commémoratif de la Bibliothèque Patriarchale d'Alexandrie. 1953, 225-230. — P. K. ENEPEKIDES, Le sommaire d'un manuscrit byzantin inconnu, égaré dans le fonds français de la Bibliothèque Nationale à Paris : Studi Bizant. e Neoellen. 7 (1953) 66. — A. WENGER, La tradition des œuvres de saint Jean Chrysostome : REB 14 (1956) 5-47 (Cod. 6 du monastère Stavronikita du Mont Athos). — G. ANDRES, Historia e importancia de los textos de San Juan Crisostomo en la Biblioteca Escurialense : Esenanza Media 29/32 (1958) 121-128. — A.M. MALINGREY, Vers une édition critique des œuvres de saint Jean Chrysostome : SP III (TU 78). Berlin, 1961, 81-84. — J. MUYLDERMANS, Les manuscrits arméniens 120 et 121 de la bibliothèque Nationale de Paris : Mus 74 (1961) 75-90 (Homélies de Chrysostome).

Versions : Vieilles versions latines : Pour les versions latines en général, voir : C. BAUR, L'entrée littéraire de saint Chrysostome dans le monde latin : RHE 8 (1907) 249-265. — B. ALTANER, Beiträge zur Geschichte der altlateinischen Uebersetzungen von Väterschriften : HJG 61 (1941) 208-226. — A. SIEGMUND, Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche. Munich-Pasing, 1949, 91-101. — B. ALTANER, Augustinus und Johannes Chrysostomus. Quellenkritische Untersuchungen : ZNW 44 (1952-1953) 76-84. — E. HONIGMANN, Patristic Studies (ST 173), Cité du Vatican, 1953, 54-58, traite du diacre pélagien Anianus de Celeda qui, entre 415 et 419, traduisit les sept panégyriques sur saint Paul et les vingt-cinq premières homélies sur l'Évangile de saint Matthieu; cf. plus loin, p. 639 et 614. — M. FLECHIA, La traduzione di Burgundio Pisano delle Omelie di S. Giovanni Crisostomo sopra Matteo : Aevum 26 (1952) 113-130. La version d'Anianus de Celeda se trouve dans : MG 50, 471-514 et 58, 975-1058. — A. WILMART, La collection des trente-huit homélies latines de saint Jean Chrysostome : JThSt 19 (1917) 305-327. La version de cette collection est connue d'Augustin, de Léon le Grand, Cassiodore et Bède. L'auteur semble être Anianus. Au moins seize de ces trente-huit homélies doivent être attribuées à saint Chrysostome. — Pour les versions *syriaques*, voir : A. BAUMSTARK, Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922, 80-81. — Pour les versions *arabes* :

C. BACHA, Saint Jean Chrysostome dans la littérature arabe : Chrysostomika. Rome, 1908, 173-187 (liste complète des versions). — G. GRAF, Arabische Chrysostomos-Homilien, untersucht und zum Teil übersetzt : ThQ 92 (1910) 185-214; *idem*, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I (ST 118). Cité du Vatican, 1944, 337-354. — E. MICHAELIDIS, Saint John Chrysostom in Arabic literature (en grec) : EPh 47 (1948) 67-80, 161-167. — Pour la version *arménienne*, voir : C. BAUR, op. cit. 196-197. — G. AUCHER, S. Giovanni Crisostomo nella letteratura armena : Chrysostomika (1908) 143-197. Les Méchitaristes ont publié à Venise en 1826 deux volumes comprenant les homélies sur Matthieu (voir plus loin, p. 614), en 1861, et en 1862 trois volumes d'homélies sur les Épîtres de saint Paul. — Pour les versions *arméniennes* du *Commentaire sur Isaïe*, voir plus loin, p. 611. — Pour les versions *géorgiennes* : M. TAMARATI, Saint Jean Chrysostome dans la littérature géorgienne : Chrysostomika (1908) 213-216. — G. PERADZE, Die altchristliche Literatur in georgischer Ueberlieferung. Johannes Chrysostomus : OC sér. 3, 6 (1931) 97-107. — Pour les versions *coptes*, voir : C. BAUR, op. cit. 198. De plus, E. A. W. BUDGE, Coptic Homilies. London, 1910, 133-143. Texte copte, 275-285, traduction anglaise des *Homilia in dimissionem Chananaeae* (MG 52, 449-460); 1-45. Texte copte et 147-191, traduction anglaise du sermon apocryphe *Sermo de poenitentia* (MG 88, 1937-1978); 46-57. Texte copte et 192-203, traduction anglaise du sermon apocryphe *Sermo de Susanna* (MG 56, 589-594). On trouvera un autre ouvrage attribué à Chrysostome, un *panégyrique* sur saint Jean-Baptiste, dans E. A. W. BUDGE, Coptic apocrypha. London, 1913, 128, etc. (texte copte), 335, etc. (traduction anglaise). *Anciennes versions slavonnes* : F. MIKLOSICH, Monumenta linguae Palaeoslovenicae. Vienne, 1851, a publié vingt homélies de Chrysostome. — Pour l'Ancienne version russe, voir : A. PALMIERI, San Giovanni Crisostomo nella letteratura russa : Chrysostomika (1908) 189-212.

Traductions modernes : Anglaises : LFC 16 vol. Oxford, 1839-1852 et LNPF sér. 1, vol. 9-14. New York, 1888-1893. — *Allemandes :* J. FLUCK, Die ascetischen Schriften des hl. Joh. Chrysostomus. Freiburg i. B., 1864. — BKV 10 vol. Kempten, 1869-1884; BKV^2 23, 25-27, 39, 42; BKV^3 15, 16. Kempten, 1915-1937. — *Françaises :* M. JEANNIN, 11 vol. Bar-le-Duc, 1863-1867; réimprimée, Arras, 1887-1888. — J. BAREILLE, 19 vol. Paris, 1865-1873 (avec le texte grec de Montfaucon). Les éditions et les éditions séparées seront mentionnées plus loin avec les ouvrages particuliers.

Morceaux choisis : Grecs : J. F. D'ALTON, Selections from St. John Chrysostom. The Greek Text edited with Introduction and Commentary. London, 1940. — *Anglais :* A. C. PEGIS, The Wisdom of Catholicism. An Anthology. London, 1950. — *Français :* P. E. LEGRAND, Saint Jean Chrysostome (Les moralistes chrétiens). Paris, 1924. — G. BARDY, Les plus belles pages de saint Jean Chrysostome. Paris, 1943. — *Italiens :* G. MAMONE, S. Giovanni Crisostomo. Pagine scelte. (Bibl. dei santi, t. 16). Milan, 1930.

Etudes : On trouvera d'excellentes bibliographies dans : C. BAUR, Saint Jean Chrysostome et ses œuvres dans l'histoire littéraire. Louvain, 1907; *idem*, Der heilige Johannes Chrysostomus und seine Zeit. Munich, 1929-1939, vol. 1, XXVIII-XL, vol. 2, 397-400. On trouvera des bibliographies plus à jour dans la traduction anglaise : C. BAUR, John Chrysostom and his Time. Transl. by Sr. M. GONZAGA. London, 1960, vol. 1, XIV-LXXIV, vol. 2, 476-480. — *Spéciales :* A. NÄGELE, Johannes Chrysostomus und sein Verhältnis zum Hellenismus : BZ 13 (1904) 73-113; *idem*, Die Bedeutung des hl. Johannes Chrysostomus in der Literatur : Die Kultur 9 (1908) 135-160. — C. BAUR, Saint Jérôme et saint Jean Chrysostome : RB 23 (1906) 430-436. — S. BEZDEKI, Joannes Chrysostomus et Plato : Ephemeris Dacoromana 1 (1923) 291-337. — P. R. COLEMAN-NORTON, St. John Chrysostom and the Greek Philosophers : CPh 25 (1930) 305-317; *idem*, St. Chrysostom's Use of Josephus : CPh 26 (1931) 85-89; *idem*, St. Chrysostom's Use of the Greek Poets : CPh 28 (1932) 213-221. — M. SOFFRAY, Saint Jean Chrysostome et la littérature païenne : Phoenix 2 (1947-1948) 82-85. — L. CASTIGLIONI, Decisa forficibus, XLIII-XLV : RIL 83 (1950) 41-62 (tradition philosophique grecque chez Chrysostome, text. crit.). — J. DUMORTIER, Platon et saint Jean Chrysostome : Association G. Budé. Congrès de Tours et de Poitiers, 3-5 septembre 1953. Actes du Congrès. Paris, 1954, 262-265 (résumé). — R. J. SCHOECK, The Use of St. John Chrysostom in Sixteenth-Century Controversy : HThR 54 (1961) 21-27 (Thomas More). — G. J. M. BARTELINK, « Philosophie » et « philosophe » dans quelques œuvres de Jean Chrysostome : RAM 36 (1960) 486-492.

1. *Sermons*

Dans ses sermons, Chrysostome est le bon médecin des âmes, au diagnostic sûr, très compréhensif à l'égard de la fragilité humaine, mais diligent à corriger l'égoïsme, la luxure, l'arrogance et le vice, partout où il les rencontre. Bien que certains de ses sermons soient très longs et aient pu atteindre deux heures, les applaudissements qui les ponctuaient prouvent que Chrysostome touchait le cœur de ses auditeurs et savait conserver leur attention. Sa maîtrise des images est merveilleuse, et son sens très sincère de la vie chrétienne mérite encore aujourd'hui notre respect et notre admiration.

La forme écrite sous laquelle nous possédons ses sermons ne remonte pas à une copie préparée pour la publication par l'auteur lui-même, mais le plus souvent à des notes de ses sténographes. Il n'est pas rare que les manuscrits offrent deux éditions des homélies, l'une dans un style relativement uni, et l'autre dans un état plus rude. La première représente une

révision postérieure de la première, faite de façon délibérée, mais la supériorité et la plus grande antiquité du texte rude sont trop évidentes pour être mises en doute, et le texte uni est sans autorité.

Traductions de sermons choisis : Espagnols : F. OGARA, Homilias selectas de San Juan Crisostomo. 3 vol. Madrid, 1905. — M. CALVO, Homilias de San Juan Crisostomo. Barcelona, 1916. — *Hollandais :* B. H. VANDENBERGHE, Chrysostomus herleeft. Keur van preeken. Antwerpen, 1938. — *Polonais .* T. SINKO, Dwadziescia homily i mow, przl. Cracow, 1947.

1. *Homélies exégétiques.*

La plupart des écrits de Chrysostome sont des homélies exégétiques sur les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. Leur tradition manuscrite est encore plus riche que celle du reste de ses œuvres, car les *Typica,* ou manuels liturgiques indiquant la manière de réciter l'office durant l'année ecclésiastique, ordonnent la lecture de ces homélies dans les innombrables monastères de l'Église byzantine au cours du carême et du temps pascal.

La plupart de ces sermons furent donnés à Antioche entre 386 et 397, et laissent apparaître la fidélité stricte mais intelligente de leur auteur aux principes de cette école. Gardant toujours le souci de préciser le sens littéral, et opposé à l'allégorie, Chrysostome découvre avec autant d'aisance le sens spirituel de l'Écriture que ses applications immédiates et pratiques dans la direction des âmes commises à ses soins. La profondeur de sa pensée et la sûreté de son interprétation magistrale sont uniques et attirent encore le lecteur. Il est à l'aise aussi bien dans les livres de l'Ancien que du Nouveau Testament, et il sait habilement se servir même de l'Ancien pour les circonstances présentes et les problèmes de la vie quotidienne.

La grande difficulté que nous offrent les homélies est celle de leur chronologie. Le critère de Photius, qui rattache à Antioche les œuvres les plus achevées, reste insuffisant pour en préciser la date. La plupart de ses volumineux commentaires scripturaires n'apportent pas assez d'indices pour permettre de déterminer l'époque de leur composition ou de leur prédication, et

même leur ordre exact. Il est possible que certaines aient été publiées sous forme écrite sans avoir jamais été prononcées.

Etudes : F. H. CHASE, Chrysostom. A Study in the History of Biblical Interpretation. London, 1887. — S. HAIDACHER, Die Lehre des heiligen Johannes Chrysostomus über die Schriftinspiration. Salzburg, 1897. — O. RATHAI, Johannes Chrysostomus als Exeget : Pastor Bonus 30 (1918) 342-351. — M. VON BONSDORFF, Zur Predigttätigkeit des Johannes Chrysostomos. Helsingfors, 1922 (important pour la chronologie des homélies sur le Nouveau Testament). — C. BAUR, Der Kanon des Johannes Chrysostomus : ThQ 105 (1924) 258-271. — J. STIGLMAYR, Antike Grossstädte im Spiegel der Chrysostomus-Homilien : Stimmen der Zeit 58 (1927) 170-185. — J. A. SAWHILL, The Use of Athletic Metaphors in the Biblical Homilies of St. John Chrysostom. Diss. Princeton, 1928. — J. GOERLINGS, Chrysostom's Text of the Gospel of Mark : HThR 24 (1931) 121-142. — A. EHRHARD, Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der grieschischen Kirche (TU 50). Leipzig, 1936, 130, etc. (homélies inédites). — S. LYONNET, Témoignages de saint Jean Chrysostome et de saint Jérôme sur Jacques le frère du Seigneur : RSR 29 (1939) 335-351. — I. MOISESCU, Holy Scripture and its Interpretation in the Works of St. John Chrysostom (en roumain) : Candela 50-51 (1939-1941) 116-238. — F. OGARA, De typica apud Chrysostomum prophetia : Greg 24 (1943) 62-77. — B. GIORGIATIS, Die Lehre des Johannes Chrysostomos über die hl. Schrift. Athènes, 1947.

Homélies sur l'Ancien Testament.

a) *Homélies sur la Genèse.*

Il existe deux séries d'homélies sur la Genèse, qui semblent être les plus anciennes du groupe exégétique. La première série, les *Homiliae 9 in Genesim* (MG 14, 181-630), données au cours du carême de 386, se rapportent toutes, à l'exception de la dernière, aux trois premiers chapitres de la Genèse. La seconde série, les *Homiliae 67 in Genesim,* interprète entièrement le livre de la Genèse, du début à la fin, prenant le texte par sections, et semble devoir être fixée en 388. Certaines des homélies des deux séries ont des passages complètement et littéralement identiques.

Editions : MG 53-54.
Traductions : Allemandes : Max HERZOG VON SACHSEN, 2 vol. Paderborn, 1913-1914. — *Française :* DE BELLEGARDE. Paris, 1703.

Etudes : C. Baur, Chrysostomus in Genesim : ThQ 108 (1927) 221-232. — W. A. Markowicz, The Text Tradition of St. John Chrysostom's Homilies on Genesis and mss. Michiganensis 139, 78 and Holkhamicus 61. Diss. University of Michigan. Ann Arbor, 1953.

b) *Homélies sur les psaumes.*

Les meilleures de ses homélies sur les livres de l'Ancien Testament sont de loin celles sur cinquante-huit psaumes choisis. D'après Montfaucon et les anciens érudits, elles seraient une sélection tirée d'une série couvrant l'ensemble du psautier, mais cette opinion est mal fondée, quoique Chrysostome ait prêché sur des passages d'autres psaumes, par exemple sur le commencement du psaume 41 (MG 55, 155-167) en 387, et sur le psaume 115, 1-3. Le texte grec de cette dernière homélie a été publiée par S. Haidacher en 1907. Dans la série des homélies sur cinquante-huit psaumes, qui date probablement de la fin de sa période antiochienne, Chrysostome commente les psaumes 4-12, 43-49, 103-117, 119-150 (MG 55). Un grand nombre d'homélies sur le psautier, attribuées à Chrysostome, sont apocryphes.

Il n'est pas certain que Chrysostome ait effectivement prononcé ces discours sur cinquante-huit psaumes, car ils nous sont parvenus sous le titre d'*Interprétations* (Ἑρμηνεῖαι) et non d' « homélies ». Leur contenu montre l'auteur dans sa meilleure condition. On y trouve ses thèmes préférés : les vices et les vertus (Ps. 100, 142, 146), la bonne manière de prier (Ps. 7, 9, 141), le chant des psaumes et des hymnes dans le foyer chrétien (Ps. 41, 134, 150). Il parle du séjour de saint Pierre à Rome (Ps. 48), des pèlerinages en Terre Sainte (Ps. 109), de la dignité sacerdotale (Ps. 113, 116), de la virginité (Ps. 44, 113) et des conditions requises pour recevoir la sainte communion (Ps. 133). Par endroits apparaît une polémique contre les ariens, les manichéens et Paul de Samosate (Ps. 46, 109, 148).

Il est intéressant de noter que le commentaire sur les psaumes diffère de tous ses autres commentaires sur l'Ancien Testament en ce qu'il ne se limite pas au texte des Septante, mais se réfère souvent à celui d' « autres » traducteurs (cf. Ps. 4, 9; 55, 53, etc.). Ainsi il utilise quelquefois trois ou quatre leçons côte à côte, même celles de l' « hébreu » et du « syrien ». Les « autres » versions sont celles de Symmaque, d'Aquila et de Théodotion.

Editions : MG 55. — S. Haidacher, Drei unedierte Chrysostomus-Texte einer Baseler Handschrift : ZkTh 31 (1907) 349-360.

Etudes : C. Baur, Der ursprüngliche Umfang des Kommentars des hl. Johannes Chrysostomus zu den Psalmen : Chrysostomika (1908) 235-242 (le commentaire est complet; l'original ne comprenait pas le psautier entier). — J. Quasten, The Conflict of Early Christianity with the Jewish Temple Worship : TS 2 (1941) 481-487 (MG 55, 494, 497). — G. Mercati, Alla ricerca dei nomi degli « altri » traduttori nelle omelie sui Salmi di S. Giovanni Crisostomo e variazioni su alcune catene del Salterio (ST 158). Cité du Vatican, 1952.

c) *Homélies sur Isaïe.*

Six homélies sur Isaïe survivent dans l'original grec (MG 56, 97-142). Certaines d'entre elles furent prononcées à Antioche, d'autres à Constantinople. Un commentaire complet sur Isaïe nous est parvenu dans une version arménienne et semble authentique. Celui sur Isaïe, 1, 1-8, 10, en grec, n'est probablement qu'un extrait des homélies de Chrysostome, dépouillées par le compilateur de leurs ornements oratoires.

Les *Homiliae 5 de Anna* (MG 54, 631-676) et les *Homiliae 3 de Davide et Saule* (54, 675-708) commentent plusieurs chapitres du livre des Rois et furent données en 387. Les deux homélies *De prophetarum obscuritate* traitent des livres prophétiques en général et furent prononcées à Antioche en 386.

Les chaînes donnent un grand nombre de fragments sur Jérémie, Daniel, les Proverbes et Job, sous le nom de Chrysostome, mais leur authenticité reste à établir. Ces fragments ne prouvent pas, même s'ils sont authentiques, l'existence de commentaires ou d'homélies perdues sur ces livres, mais seraient plutôt des extraits des autres écrits de Chrysostome.

Editions : *Commentaire sur Isaïe* I, 1-8, 10 : MG 56, 11-94. La version arménienne a été publiée par les Méchitaristes à partir d'un manuscrit du XIIe siècle. Venise, 1880 (texte arménien); 1887 (traduction latine). Les prolégomènes et les chapitres 1-11, 2 qui font défaut dans cette édition ont été publiés par J. Auetisean, The Newly Discovered Part of the Armenian Version of St. John Chrysostom's Commentary on Isaias (en arménien) : Sion 9 (1935) 21-24. Cf. OC 12 (1937) 160.

Traduction : Espagnole : Interpretación sobre Isaías profeta : Biblioteca Clásica del Catolicismo, por una Sociedad de Teólogos y Humanistas. Madrid, 1880, I, 137-283.

Etudes : L. DIEU, Le commentaire arménien de saint Jean Chrysostome sur Isaïe (ch. 8-64) est-il authentique ? RHE 17 (1921) 7-30 (confirme l'authenticité). — P. N. AKINIAN, Des hl. Chrysostomos Kommentar zu Isaias in der armenischen Literatur (en arménien avec un commentaire allemand) : HA 48 (1934) 43-55. — Pour les fragments d'un commentaire sur Job (MG 64, 503-506), voir : S. HAIDACHER, Chrysostomus-Fragmente : Chrysostomika (1908) 217-234. — L. DIEU, Le commentaire de saint Jean Chrysostome sur Job : RHE 13 (1912) 640-658. — Pour les fragments sur Jérémie (MG 64, 739-1038), voir : L. DIEU, Le commentaire sur Jérémie du Pseudo-Chrysostome serait-il l'œuvre de Polychronius d'Apamée ? : RHE 14 (1913) 685-701. — Pour le *De prophetarum obscuritate* (MG 56, 163-192), cf. W. ELTESTER, Zum syrisch-makedonischen Kalender im IV. Jahrhundert : ZNW (1938) 286-288 (sur MG 56, 172). — G. MERCATI, Postille del codice Q a Geremia tratte dal commento dello pseudo-Crisostomo : Miscellanea Biblica B. Ubach. Barcelona, 1953, 27-30.

Homélies sur le Nouveau Testament.

Suidas mentionne dans son *Lexicon* (voir *Jean d'Antioche*) que Chrysostome composa des commentaires homilétiques sur les quatre évangiles. Jusqu'ici nous possédons bien une série d'homélies sur Matthieu et Jean, mais aucune sur Marc et Luc. Il est vrai qu'un petit nombre de manuscrits contiennent des interprétations de Marc et de Luc attribuées à Chrysostome, mais elles ne représentent que des florilèges. Personne d'autre ne parle d'œuvres de Chrysostome sur ces deux évangiles. Il faut donc croire que Suidas s'est trompé et que Chrysostome n'a commenté que le premier et le quatrième évangiles.

a) *Homélies sur l'évangile de saint Matthieu.*

Les quatre-vingt-dix homélies sur saint Matthieu représentent le plus ancien commentaire complet que la période patristique nous ait transmis sur le premier évangile. Elles furent données à Antioche comme nous le montre un passage de la septième homélie (MG 57, 81), et probablement en 390. Chrysostome y attaque à maintes reprises les manichéens et

réfute leur théorie d'une profonde divergence entre l'Ancien et le Nouveau Testament, due à ce que le Dieu de l'Ancienne Alliance serait un Dieu de rigorisme et de justice, mais celui du Nouveau, un Dieu d'amour. Il démontre que les deux Testaments ont un même législateur, et que l'Ancien n'est rien d'autre que la préparation et le précurseur du Nouveau. Les commandements du Christ complètent la Loi des Juifs et en comblent les lacunes. Chrysostome appelle les évangiles les Lettres du Roi divin, et présente les légères divergences apparentes que la comparaison des quatre évangiles révèle entre eux, comme une preuve de leur indépendance :

> Dans ce cas, me direz-vous, ne suffisait-il pas d'un évangéliste pour tout raconter ? Un seul eût suffi sans doute ; et cependant, comme il y en a quatre qui n'ont écrit ni dans le même temps, ni dans le même lieu, qui ne se sont jamais réunis pour se concerter, et qu'ensuite leurs paroles semblent toutes sorties de la même bouche, cela devient un magnifique témoignage en faveur de la vérité.
> Le contraire a lieu, me direz-vous encore, et souvent ils diffèrent entre eux. Cela même prouve d'une manière éclatante qu'ils disent vrai. S'ils étaient parfaitement d'accord sur toutes les circonstances, sur les plus légers détails, et jusque dans les expressions mêmes, pas un ennemi qui n'eût cru que ce fût là le résultat d'une entente préalable, et nullement celui d'une complète sincérité. Les différences, bien minimes du reste, qu'on remarque dans ces écrivains, les mettent précisément à l'abri de tout soupçon, et font admirablement ressortir leur bonne foi (*Hom.* 1, 5-6 ; MG 57, 16 C, trad. Bareille).

A travers toute cette série d'homélies, Chrysostome souligne contre les ariens que le Fils est égal et non inférieur au Père, même s'il parle à son propre sujet d'une manière humaine, à propos de sa nature humaine. L'interprétation des paraboles du Christ est magistrale, et les exhortations morales et ascétiques de l'auteur nous instruisent sur les us et coutumes de l'époque. Les théâtres forment le thème de fréquentes réprobations, et les moines, de ses louanges. Les homélies 69 et 70 décrivent leur mode de vie, leur costume, leurs retraites, leurs

labeurs, et opposent leur manière de chanter à celle du théâtre. Il dépeint leur victoire sur le vice et propose leur dévotion en exemple. Le devoir de l'aumône est spécialement recommandé, et les pauvres sont appelés les frères du Christ et nos frères.

Les *Homélies sur Matthieu* offrent la particularité de nous parvenir, bien qu'à l'état incomplet, dans le plus ancien manuscrit des œuvres de Chrysostome que nous possédions, le Codex oncial 95 de la Bibliothèque ducale de Wolfenbüttel, datant du VIe siècle, dont aucun éditeur n'a encore fait usage. A partir du XIe siècle, le nombre des manuscrits est relativement important. Au moins cent soixante-quinze du IXe au XVIe siècle contiennent le texte complet ou partiel, et Field lui-même, qui a préparé la meilleure édition (réimprimée par Migne 57-58), n'en a pas consulté plus de onze ou treize (cf. MG 57, V-VII).

La plus ancienne traduction latine des *Homélies sur Matthieu* est celle du diacre pélagien Anianus de Céléda. Malheureusement la persécution des pélagiens, qui commença vers 420, l'empêcha de l'achever ; aussi aucun manuscrit ne donne-t-il plus que les vingt-cinq premières homélies. La plus ancienne version latine complète remonte à Burgundio de Pise († 1194), et nous est parvenue dans le *Codex Vat. lat.*, 383, saec. XII. Les homélies furent traduites une troisième fois en latin par Georges de Trébizonde († 1486) à la requête du pape Nicolas V (1447-1455).

Dès le Ve siècle apparut une version arménienne, dont les méchitaristes publièrent les cinquante-trois premières sections en 1826 à Venise. Une version syriaque de la même époque survit à l'état fragmentaire dans quatre manuscrits du British Museum qui remontent au VIe siècle. Le diacre Théodule (Abdallah) traduisit ces homélies en arabe au Xe siècle, et Euthyme du Mont Athos († 1028) en géorgien au XIe siècle. Aucune de ces traductions n'a encore été imprimée.

Editions : MG 57-58 réimprime l'édition de F. FIELD, Cambridge, 1839, 3 vol. — MG 58, 975-1058 : La version *latine* d'Anianus de Celeda, mais seulement la première partie comprenant les homélies 1-8. Le texte complet de la version d'Anianus pour les vingt-cinq premières homélies n'a jamais été imprimé. — Pour Anianus de Celeda : cf. E. HONIGMANN, Patristic Studies (ST 173), Cité du Vatican, 1953, 54-58. — Pour la plus ancienne version latine, de Burgundio de Pise, voir : M. FLECHIA, La traduzione di Burgundio Pisano delle Omelie di S. Giovanni Crisostomo sopra Matteo : Aevum 26 (1952) 113-130.

Traductions : Anglaises : S. G. PREVOST, LFC 11 (1843), 15 (1843), 34 (1851); réimprimée LNPF 10 (1889), révisée par M. B. Riddle. — *Allemandes :* Max Herzog VON SACHSEN, Des hl. Johannes Chrysostomus Homilien über das Evangelium des hl. Matthäus. 2 vol. Regensburg, 1910-1912. — J. C BAUR, BKV² 23 (1915), 25 (1915), 26 (1916), 27 (1916). — *Espagnoles :* D. RUIZ BUENO, Obras de S. Juan Crisostomo I. Homilias sobre S. Mateo (1-45), II. Homilias sobre Mateo (46-90) (BAC 141, 146). Madrid, 1955-1956.

Etudes : P. A. VARDANIAN, Un fragment récemment découvert du commentaire de saint Jean Chrysostome sur l'évangile selon saint Matthieu : Monatsschrift für armenische Philologie 35 (1921) 353-364. — J. REUSS, Der Exeget Ammonius und die Fragmente seines Matthäus-und Johannes-Kommentars : Bibl (1941) 13-20 (appartient à Chrysostome). — F. OGARA, De typica apud Chrysostomum prophetia : Greg 24 (1943) 62-77 (*Comment. sur Matthieu* 2, 15). — A. WIKGREN, A Chrysostom Leaf in the Kurdian Collection : Byz 17 (1944-1945) 329 (part. de ch. 53). — C. D. DICKS, The Matthean Text of Chrysostom in his Homilies on Matthew. Diss. Chicago, 1947; *idem,* JBL (1948) 365-376. — A. ULEYN, De zedenleer van Johannes Chrysostomus in zijn Matthëuskommentaar. Hellenistische en kristelijke faktoren. Diss. Louvain, 1956; *idem,* La doctrine morale de saint Jean Chrysostome dans le Commentaire sur saint Matthieu et ses affinités avec la diatribe : Revue Universit. Ottawa 27 (1957) 5*-25*, 99*-140*.

b) *Homélies sur l'évangile de saint Jean.*

Les quatre-vingt-huit homélies sur Jean (MG 59) sont beaucoup plus courtes que celles sur Matthieu, et furent données probablement plus tard, vers 391. La plupart ne devaient pas dépasser dix ou quinze minutes. Les homélies 31, 5 et 18, 2, laissent entendre qu'elles étaient prêchées le matin. L'épisode de la femme adultère, Jean, 7, 53-8, 11, est omis, et, en fait, Chrysostome ne mentionne cette péricope dans aucune de ses œupres. Sans doute l'aurait-il commentée, si celle-ci avait figuré dans les copies de la Bible dont il se servait à Antioche. Les *Homélies sur Jean* donnent beaucoup plus dans la controverse que celles sur Matthieu, car l'auteur rencontre continuellement dans cet évangile les textes invoqués par les ariens et surtout les anoméens comme preuve de la différence essentielle entre le Père et le Fils. Contre leurs interprétations fallacieuses des déclara-

tions sur la faiblesse humaine du Christ, sa crainte et sa souffrance, Chrysostome développe la doctrine de la condescendance : « Je suis Dieu, et le vrai Fils de Dieu, n'ayant avec lui qu'une même substance ineffable et bienheureuse, je n'ai donc besoin du témoignage de personne. Alors même que personne ne se lèverait pour attester cette vérité, je n'en serais pas moins égal au Père par nature. Mais, comme je veux le salut de tous, je me suis abaissé jusqu'au point de réclamer dans ce but le témoignage d'un homme » (*Hom.*, 6, tr. Bareille). Il revient sur ce thème à maintes reprises. Ainsi il déclare dans la onzième homélie :

> Étant le vrai Fils de Dieu, il est devenu le fils de l'homme, afin que les enfants des hommes devinssent les fils de Dieu. En s'unissant à la bassesse, la grandeur réelle n'en éprouve aucun amoindrissement, et relève au contraire de cet état d'abjection l'objet de sa condescendance. Cela s'est éminemment accompli dans le Christ : il n'a point amoindri sa nature quand il est descendu vers nous; et nous, depuis si longtemps plongés dans la dégradation et les ténèbres, il nous a fait monter à un incomparable honneur (*Hom.*, 11, 1; MG 59, 79 A, trad. Bareille).

Chrysostome montre que les hérétiques n'ont pas le droit d'utiliser ces textes dans leur sens, parce qu'ils s'accordent parfaitement avec la vérité enseignée par l'Église. En raison du caractère particulier de l'évangile de saint Jean, ces homélies diffèrent par la forme, la disposition et le contenu de ses autres interprétations scripturaires, mais on ne peut cependant douter de leur authenticité et déjà le concile œcuménique de Chalcédoine les cite comme son œuvre en 451.

Editions : MG 59. — D. C. TIRONE, S. Giovanni Crisostomo, Le omelie su S. Giovanni Evangelista (Corona Patrum Salesiana) 4 vol. Turin, 1944-1948 (réimprime le texte de l'édition de Montfaucon).

Traductions : Anglaise : G. T. STUPART, LFC 28 (1848), 36 (1852); réimprimée dans : LNPF 14 (1889) 1-334 avec des notes de P. Schaff. T. A. GOGGIN, FC 33 (1957), 41 (1960). — *Allemande* : F. KNORS, Die Homilien des hl. Johannes Chrysostomus über das Evangelium des hl. Johannes. Paderborn, 1862. — *Italienne* : D. C. TIRONE, op. cit. — *Française* : A. HAMMANN, Le baptême d'après les Pères de l'Église. Paris, 1962, 210-224 (homélies 25 et 26).

Etudes : F. FABBI, La « condiscendenza » divina nell'ispirazione biblica : Bibl 14 (1933) 330-347. — P. W. HARKINS, Text-Tradition of Chrysostom's Commentary on John. Diss. Michigan Univ., Ann Arbor, 1948. — J. FÖRSTER, Die Exegese des vierten Evangeliums in den Johannes-Homilien des Chrysostomus. Diss. Berlin, 1951. — P. W. HARKINS, The Text tradition of Chrysostom's Commentary on John : TS 19 (1958) 404-412. — P. MORO, La « Condiscendenza » divina in San Giovanni Crisostomo : Euntes Docete 11 (1958) 109-123. — M. H. FLANAGAN, Chrysostom on the Condescension and Accuracy of the Scriptures. Nabier (Wellington), 1958.

c) *Homélies sur les Actes des Apôtres.*

La série de ces cinquante-cinq homélies consécutives est le seul commentaire complet sur les Actes que nous possédions des dix premiers siècles. Chrysostome les date lui-même de la troisième année de son séjour à Constantinople, c'est-à-dire de 400. Leur forme littéraire est moins achevée que nous avons coutume de l'attendre de lui. Le texte paraît provenir des notes relevées par les sténographes au cours de la prédication, et n'avoir pas été révisé par Chrysostome, accablé par ses lourdes responsabilités d'évêque de la cité impériale, par les soucis et les alarmes. On y trouve cependant les mêmes qualités exceptionnelles que dans ses autres écrits exégétiques, en particulier sa façon claire et complète d'exposer le sens historique. Au commencement de la première homélie, le prédicateur déplore qu'on lise trop peu cette partie du Nouveau Testament : « Beaucoup ignorent l'existence même du livre des Actes, ainsi que le nom de son auteur. J'ai donc cru utile d'en entreprendre l'explication pour remédier à cette profonde ignorance, et vous révéler le riche trésor que ce livre renferme. Sa lecture ne nous sera pas moins avantageuse que celle de l'Évangile lui-même, tant il abonde en maximes de sagesse, en vérités dogmatiques et en récits de miracles, principalement de ceux que le Saint-Esprit a opérés. Il mérite d'être lu avec attention et d'être commenté avec soin » (*Hom.*, 1, 1, trad. Jeannin). Chrysostome suit en effet de très près le récit de saint Luc et s'applique même à compter les jours des voyages missionnaires de l'apôtre. Il traite, entre autres sujets spirituels et moraux, de la coutume, qu'il réprouve, de retarder le baptême (*Hom.*, 1, 23). Il revient constamment sur la nature et le but des miracles,

qu'il distingue de la magie, et affirme que souffrir pour le Christ et rejeter le péché vaut mieux que chasser un démon. Il insiste sur la nécessité de la prière, de l'étude des saints livres, de l'amabilité et de l'aumône, et répudie les serments et les blasphèmes.

Malheureusement le texte des éditions imprimées est très médiocre. Dans les manuscrits, il apparaît sous deux formes si largement différentes qu'elles équivalent à deux recensions. L'une est inférieure à l'autre pour le style, mais cette dernière doit représenter une révision délibérée ultérieure. Certains des manuscrits et toutes les éditions imprimées contiennent un mélange des deux formes. H. Browne, le traducteur des Homélies dans LFC, fut le premier à démontrer que la recension rude est la seule qu'on puisse appeler authentique, et il la prit pour base de sa version anglaise. E. Smothers prépare actuellement une nouvelle édition du texte grec de la recension rude.

Cassiodore (*Institutiones*, 1, 9, 1) rapporte que ses amis, à sa requête, traduisirent « les cinquante-cinq homélies sur les Actes, de Jean, évêque de Constantinople » en latin, et que cette version fut déposée à la Bibliothèque monastique de Vivarium. Elle a malheureusement disparu. Les canons du Cinquième et du Sixième Conciles œcuméniques citent un long passage du texte grec de la quatorzième homélie contenant l'opinion de saint Jean Chrysostome sur les sept diacres des Actes.

Il ne faut pas confondre la série des cinquante-cinq homélies précédentes avec le groupe des quatre sur le début des Actes des Apôtres (MG 51, 65-112) et des quatre sur le changement des noms dans le cas de saint Paul et d'autres personnages bibliques (MG 51, 113-156), qui furent toutes prononcées à Antioche, durant la saison pascale de 388.

Editions : MG 60.

Traductions : Anglaise : H. BROWNE, LFC 33 (1851), 35 (1852); réimprimée dans : LNPF 11 (1889) 1-328, révisée par S. B. Stevens.

Etudes : E. R. SMOTHERS, Le texte des homélies de saint Jean Chrysostome sur les Actes des Apôtres : RSR 27 (1937) 513-548; *idem*, A Problem of Text in Saint John Chrysostom : RSR 39 (1951) 416-427 (Actes 20, 13-14 et commentaire de Chrysostome); *idem*, Chrysostom and Symeon (Actes 15, 14) : HThR 46 (1953) 203-215 (Chrysostome identifie Syméon avec l'auteur du *Nunc dimittis*); *idem*, Toward a critical Text of the Homilies on Acts of St. John Chrysostom : SP I (TU 63). Berlin, 1957, 53-57. — G. J. M. BARTELINK, Sur les allusions aux noms propres chez les auteurs grecs chrétiens : VC 15 (1961) 35 sq. (De mutatione nominum II, MG 51, 126-127.)

Près de la moitié des homélies de Chrysostome sont consacrées à l'interprétation des épîtres de saint Paul. Aucun sujet n'enflamma davantage son éloquence que la personnalité et les œuvres de l'Apôtre des Gentils. Il voyait en celui-ci le modèle parfait du pasteur des âmes, et un esprit ardent, intrépide, désintéressé, au fond très proche de son propre caractère enflammé.

Edition : Une édition critique de toutes les homélies sur les épîtres de saint Paul a été publiée par F. FIELD, Interpretatio Omnium Epistularum Paulinarum. Oxford, 1845-1862, 7 vol.

Etudes : S. K. GIFFORD, Pauli epistolas qua forma legerit Joannes Chrysostomus. Halle, 1902. — L. J. OHLEYER, The Pauline Formula « Induere Christum » with Special Reference to the Works of St. John Chrysostom. Diss. Washington, 1921. — A. MERZAGORA, Giovanni Crisostomo commentatore di S. Paolo : Studi P. Ubaldi. Milan, 1937, 205-246. — F. FROMM, Das Bild des verklärten Christus beim hl. Paulus. Nach den Kommentaren des hl. Johannes Chrysostomus. Rome, 1938. — E. HOFFMANN-ALEITH, Das Paulusverständnis des Johannes Chrysostomus : ZNW 38 (1939) 181-188. — F. OGARA, El Apóstolo san Pablo visto a través de san Juan Crisóstomo. Rome, 1944.

d) *Homélies sur les Romains.*

Les trente-deux homélies sur les Romains représentent le plus remarquable commentaire patristique de cette épître et la plus belle de toutes les œuvres de Chrysostome. Isidore de Péluse écrit à leur sujet que « les trésors de la sagesse du savant Jean sont particulièrement abondants dans son interprétation de l'Épitre aux Romains. Je pense (et on ne peut dire que j'écris pour flatter quelqu'un) que si le divin Paul avait voulu présenter dans la langue attique ses propres écrits, il n'aurait pas parlé autrement que ce célèbre maître, tellement son interprétation est remarquable par son contenu, la beauté de sa forme et sa propriété d'expression » (*Ep.* 5, 32).

Des allusions dans les homélies indiquent Antioche comme

le lieu de leur origine. Ainsi, dans la huitième, Chrysostome se présente, lui et ses auditeurs, comme soumis à l'autorité d'un évêque, preuve qu'il n'était pas encore évêque lui-même, mais seulement diacre ou prêtre. La trente-troisième homélie montre encore mieux son origine antiochienne, car le prédicateur se réfère au lieu où vivent ses auditeurs comme à celui où saint Paul enseigna et fut enchaîné, ce qui est vrai d'Antioche mais non de Constantinople. Il faut donc situer la composition des *Homélies sur les Romains* dans sa période antiochienne, c'est-à-dire entre 381 et 398, probablement peu après la fin du commentaire de saint Jean.

La série entière de ces homélies porte la marque d'auteur de Chrysostome dans le style, la langue et la méthode exégétique. Au cours de la controverse pélagienne, en 422, saint Augustin cita (*Adversus Julianum,* I, 27) huit passages de la dixième homélie sur les Romains pour prouver que Chrysostome ne professait pas les idées pélagiennes sur le péché originel. Il emprunta probablement ces citations à une traduction latine déjà publiée à cette époque.

Bien que l'Épître aux Romains traite d'importants problèmes dogmatiques, Chrysostome ne saisit pas l'occasion de les discuter. Peu porté à la spéculation théologique, il se sent davantage attiré par les questions morales et ascétiques. Aussi, d'un point de vue théologique, sa sobre exégèse antiochienne est quelquefois décevante. Par contre, le lecteur moderne sera d'autant plus captivé par son enthousiasme passionné pour saint Paul. La première homélie exprime dès les premières paroles son amour et son admiration :

> Toutes les fois que j'entends la lecture des épîtres du bienheureux Paul, deux fois au moins la semaine, souvent trois et quatre fois, comme aussi lorsque nous célébrons la mémoire des saints martyrs, je tressaille d'allégresse en m'enivrant des sons de cette trompette spirituelle, mon cœur s'exalte et s'enflamme aux accents de cette voix aimée, je me le représente lui-même présent, c'est lui que je crois entendre ; mais je souffre et je gémis de ce qu'un tel homme n'est pas connu de tous comme il mérite de l'être, de ce que plusieurs l'ignorent au point de ne pas savoir même le nombre de ses épîtres. Ce n'est pas qu'on ne reçoive assez d'instructions, c'est qu'on ne veut pas s'entretenir assidûment avec le saint apôtre. Pour nous, tout ce que nous savons, si toutefois nous savons quelque chose, nous l'avons appris, non par la force et la pénétration de notre intelligence, mais dans notre commerce habituel avec lui et dans le constant amour qu'il nous inspire (MG 60, 391 A, trad. Bareille).

Le commentaire entier s'achève, comme il avait commencé, par une explosion d'enthousiasme envers le docteur bien-aimé des Gentils. On ne saurait trouver dans l'ensemble de la littérature patristique un passage à la louange de saint Paul, qui montre autant d'amour et de ferveur que cette conclusion des *Homélies sur les Romains* :

> Pour moi, c'est là ce qui m'attache à Rome, bien que j'aie tant d'autres sujets de l'exalter, la grandeur et l'antiquité de cette ville, la beauté des édifices et le nombre de ses habitants, sa puissance et ses richesses, ses vertus guerrières et ses exploits. Mais, laissant de côté tout le reste, je proclame les Romains heureux, parce que Paul leur écrivit de son vivant, parce qu'il les a tellement aimés, parce qu'ils ont entendu sa parole et recueilli son dernier soupir. Voilà ce qui fait la gloire de cette ville, beaucoup plus que tous les autres avantages. Telle une personne grande et forte, elle a deux yeux qui lancent des éclairs, les corps de ces deux saints. Le ciel brille d'une moins vive lumière, quand le soleil est dans toute sa splendeur, que la ville de Rome avec ces deux flambeaux, dont les rayons éclairent le monde. De là s'élèvera Paul, de là s'élèvera Pierre. Frémissez à la pensée du spectacle que Rome aura sous les yeux, Paul sortant tout à coup avec Pierre du monument qui le tenait enfermé, et porté dans les airs à la rencontre du Seigneur. Quelle rose cette ville n'offrira-t-elle pas au Christ ? De quelle couronne n'est-elle pas ornée ? De quelle chaîne d'or n'est-elle pas ceinte ? Quelles sources elle a ! Voilà pourquoi je l'admire, et non à cause de ses trésors, de ses colonnes, de tous ses autres ornements : là sont les deux colonnes de l'Église.

Qui me donnerait maintenant d'embrasser le corps de Paul, de coller ma bouche sur sa tombe, de contempler la poussière de ce corps qui complétait par ses souffrances celles du Christ, qui portait les stigmates de la croix, qui disséminait partout la parole évangélique ? Oui, je voudrais voir la poussière de ce corps au moyen duquel il parcourait le monde entier, la poussière de cette bouche par laquelle le Christ parlait... Je voudrais voir la poussière de ces yeux qui furent heureusement éteints, et qui se rallumèrent ensuite pour le salut de l'univers, qui méritèrent de contempler le Christ en son corps, qui voyaient les choses terrestres et ne les voyaient pas, qui ne connaissaient pas le sommeil et veillaient au milieu de la nuit, dont rien ne viciait la lumière. Je voudrais voir la poussière de ces pieds qui parcouraient le monde et ne se fatiguaient pas, qui étaient dans les ceps quand il ébranla la prison, qui foulaient les contrées sauvages comme les pays habités et franchirent tant de distances. Mais pourquoi cette énumération ? Je voudrais voir la tombe où reposent les armes de la justice, les armes de la lumière, ces membres maintenant vivants, morts quand lui-même vivait, dans lesquels vivait le Christ, temple de l'Esprit-Saint, édifice sacré dont toutes les parties sont reliées par l'Esprit, pénétrées de la divine crainte, marquées des stigmates du Sauveur. Ce corps est pour la ville un boulevard inexpugnable, que n'égale pas la plus forte tour ni la circonvallation la plus savante (*Hom.*, 32 ; MG 60, 678 à 682, trad. Bareille).

L'homélie 23 est un dense et brillant traité de pensée politique chrétienne. Chrysostome y distingue clairement entre le pouvoir, qui est divin, et la fonction, qui est d'origine humaine : « Afin de montrer que ces ordonnances sont pour tous, même pour les prêtres et les moines, et pas seulement pour les hommes de situations profanes, il l'a mis en évidence dès le début, en disant ce qui suit : « Que toute âme soit soumise aux puissances supérieures. » Qu'il s'agisse d'un apôtre, d'un évangéliste, d'un prophète, peu importe : l'obéissance ne nuit en rien à la dignité. Il n'y a pas néanmoins : Que toute âme

obéisse, mais : *soit soumise.* La première raison en faveur de cette prescription, raison fondée sur la foi, c'est que Dieu l'a ainsi ordonné : « Il n'y a pas de puissance qui ne soit de Dieu. » Que signifie cette parole ? Signifie-t-elle que tout monarque a reçu par cela même son pouvoir du Seigneur ? Ce n'est pas là ce que prétend dire l'apôtre : il ne s'agit pas ici de tel ou tel souverain en particulier, mais de la souveraineté elle-même. S'il y a des souverainetés, si les uns commandent, si les autres obéissent, si les destinées des peuples ne sont pas livrées au hasard, si les peuples eux-mêmes ne ressemblent pas aux flots que le vent pousse çà et là, cet ordre de choses a pour auteur la divine sagesse. Aussi n'est-il pas écrit : Il n'y a pas de prince qui ne soit établi de Dieu. Non ; il est question de la souveraineté elle-même : « Il n'y a pas de puissance qui ne soit de Dieu ; les puissances qui existent sont ordonnées de Dieu » (*Hom.* 23, trad. Bareille). Chrysostome est le premier théologien qui découvre l'origine de l'autorité politique dans une convention entre les hommes : « Ce fut pour cela que, dès les anciens temps, tous les hommes vinrent à s'accorder pour que nous soutenions ceux qui gouvernent, parce qu'ils délaissent leurs propres affaires ; ils se chargent des affaires publiques et dépensent pour celles-ci tout leur temps, pour la préservation de nos biens » (*ibid.*).

Certaines des homélies sur les Romains sont si longues qu'il aurait fallu deux heures pour les prononcer : on peut donc se demander si elles le furent en réalité dans leur forme actuelle.

Edition : MG 59, 13-384.

Traductions : J. B. Morris, LFC 7 (1841) ; réimprimée : LNPF 11 (1889) 329-564, révisée par G. B. Stevens. — *Allemandes :* J. Wimmer, BKV 4 (1880) 15-662. — J. Jatsch, BKV² 39 (1922), 42 (1923). *Espagnole :* B. Bejarano, S. Juan Crisóstomo, Homilias sobre la Carta de san Pablo a los Romanos (Colección Excelsa 16 et 30). Madrid, 1944-1947, 2 vol.

Etudes : A. Mean, Etude des homélies que Jean Chrysostome a prononcées sur le premier chapitre de l'Épître aux Romains. Neuchâtel, 1930. — H. Kaupel, Die Wertung des Alten Testamentes im Römerbriefkommentar des hl. Johannes Chrysostomus : ThGl 30 (1938) 17-25. — J. a Jesu Macias, La doctrina de la justificación en el comentario de S. Juan Crisóstomo a los Romanos. Diss. Greg. Rome, 1951. — B. Altaner, Augustinus und Johannes Chrysostomus. Quellenkritische Untersuchungen : ZNW 44 (1952-1953) 76-84. — W. Keuk, Sünder und Gerechter.

Römer 7, 14-25 in der Auslegung der griechischen Väter. Diss. Tübingen, 1955. — K. H. SCHELKLE, Paulus Lehrer der Väter. Die altkirchliche Auslegung von Römer 1-11. 2[e] éd. Düsseldorf, 1959.

e) *Homélies sur les deux épîtres aux Corinthiens.*

Les quarante-quatre homélies sur la Première et les trente sur la Seconde Épître aux Corinthiens comptent parmi les meilleurs spécimens de sa pensée et de son enseignement. Dans la vingt et unième sur la Première Épître, il déclare explicitement être à Antioche (21, 6). Quand aux homélies sur la Seconde, elles furent composées au même endroit, car l'*Hom.* 26, 5, parle de Constantinople en disant « là-bas ». La date exacte de leur composition ne peut être déterminée. L'auteur fait allusion, dans la série sur la Première aux Corinthiens, *Homilia* 7, 2, à son commentaire sur Matthieu, et *Homilia* 27, 2, à celui sur Jean.

L'homélie 7, 1-2 sur la Première aux Corinthiens, qui discute en détail le concept paulinien du Mystère chrétien, donne la meilleure clé pour comprendre la propre pensée de Chrysostome sur I Corinthiens, 2, 6-10. Sa pénétrante interprétation de ce passage est dirigée contre les tendances rationalistes des anoméens qui niaient l'aspect de mystère de la religion chrétienne. Dans l'homélie 40 sur la Première aux Corinthiens, 15, 29, il cite un fragment qui semble appartenir à une formule de profession de foi prononcée avant que les candidats ne descendent dans la piscine baptismale, au cours de la Vigile pascale. Il est certain que ce symbole antiochien contenait en tout cas les articles « et en la rémission des péchés, et en la résurrection des morts, et en la vie éternelle ». L'homélie tout entière est intéressante pour l'histoire de la liturgie baptismale et la règle de l'arcane (*disciplina arcani*). Sur ce dernier point, Chrysostome observe :

> D'abord, à vous qui êtes initiés, je veux rappeler ce que dans cette nuit solennelle vous ordonnèrent de répéter vos initiateurs; et puis, je vous expliquerai le passage qui nous occupe, car il vous sera plus facile alors de le saisir. Ce passage ne vient sur nos lèvres qu'à la suite de tout le reste. Je voudrais bien parler ouvertement, je n'ose pas cependant à cause des non-initiés. Ce sont eux qui nous rendent l'explication difficile, en nous mettant dans la nécessité d'employer des termes obscurs ou de leur exposer les mystères. Je parlerai néanmoins, autant qu'il me sera possible, en respectant de saintes obscurités. Après que les mystères nous sont annoncés, après l'énonciation des formules sacrées et redoutables qui renferment les dogmes descendus du ciel, nous concluons ainsi, nous avons l'ordre de dire, au moment d'être baptisés : Je crois à la résurrection des morts, et c'est dans cette foi qu'on nous donne le baptême; c'est quand nous l'avons professée avec nos frères que nous sommes plongés dans ce bain sacré. Voilà ce que Paul rappelait en s'exprimant de la sorte : « Si la résurrection n'est pas, à quoi bon être baptisé pour les morts ? » ce qui veut dire pour les corps. Vous recevez, en effet, le baptême parce que vous croyez à la résurrection d'un corps mort; vous croyez qu'il ne restera pas dans cet état. Vous énoncez en paroles cette vérité, et le prêtre la figure et la montre par les choses mêmes; il représente ce que vous croyez et professez. Quand vous avez cru sans signes, il met les signes sous vos yeux; quand vous avez fait ce qui dépendait de vous, Dieu complète l'œuvre. Comment et par quel moyen ? Par le moyen de l'eau. L'action de descendre dans l'eau et de remonter ensuite symbolise la descente aux enfers et la sortie de cette demeure. Voilà pourquoi l'Apôtre appelle le baptême un sépulcre : « Nous avons été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort » (*Hom.* 40; MG 61, 348 B, trad. Bareille).

Chrysostome composa, en plus de ces deux séries sur la Première et la Seconde aux Corinthiens, trois homélies sur I Cor., 7, 1 (MG 51, 207-242), trois sur II Cor., 4, 13 (MG 51, 271-302), et une sur I Cor., 15, 28. Le texte grec de cette dernière fut édité pour la première fois par Haidacher en 1907.

Edition : MG 61, 9-61. — S. HAIDACHER, Drei unedierte Chrysostomus-Texte einer Baseler Handschrift II : ZkTh 31 (1907) 150-171.

Traductions : Anglaises : H. K. CORNISH et J. MEDLEY, LFC 4 (1839), 5 (1839) : Homilies on I Corinthians; J. ASHWORTH, LFC 27 (1848) :

Homilies on II Corinthians; réimprimées dans LNPF 12 (1889), révisées par T. W. Chambers. — *Allemande* : J. C. Mitterrutzner, BKV 5 (1881) 9-782 Homélies sur I Cor.; A. Hartl, BKV 6 (1882) 9-480 Homélies sur II Cor.

Etudes : H. Usener, Divus Alexander : RhM N.F. 57 (1902) 171-173. — G. H. Whitaker, Chrysostom on I Cor. 1, 13 : JThSt 15 (1914) 254-257. — K. Prümm, Der Abschnitt über die Doxa des Apostolats 2 Kor. III, 1-IV, 6 in der Deutung des hl. Johannes Chrysostomus. Eine Untersuchung zur Auslegung des paulinischen Pneuma : Bibl 30 (1949) 161-196, 377-400. — J. Ruwet, Origène et l'Apocalypse d'Élie (à propos de 1 Cor. 2, 9) : Bibl 30 (1949) 517-519 (interprétation de Chrysostome). — H. A. Musurillo, Fragment of a Homily on First Corinthians : Aegyptus (1953) 179-180.

f) *Commentaire sur les Galates.*

Le *Commentaire sur les Galates* se présente aujourd'hui sous la forme d'une œuvre moderne, c'est-à-dire d'une interprétation continue du texte, verset par verset, mais, à l'origine, comme le commentaire d'Isaïe mentionné plus haut, il devait consister en une série d'homélies, puisque Chrysostome s'y adresse parfois directement à ses auditeurs. Nous ne pouvons pas non plus lui assigner de date exacte, mais il fut probablement composé après les homélies sur les Épîtres aux Corinthiens, et, en tout cas, Chrysostome se trouvait encore à Antioche, car il rappelle que son homélie *Sur le changement des noms* (cf. plus haut, p. 618) fut prononcée devant le même auditoire : « J'ai discuté en partie ce sujet lorsque j'ai discouru devant vous du changement de son nom de Paul en Saul, ce que, si vous l'avez oublié, vous pourrez trouver traité complètement en recourant à ce volume » (ch. 1).

Edition : MG 61, 611-682.

Traductions : *Anglaise* : Anonyme, LFC 6 (1840) 1-98; réimprimée : LNPF (1890) 13, 1-45, révisée par G. Alexander. — *Allemandes* : J. Schwertschlager, BKV 7 (1882) 9-168. — W. Stoderl, BKV^3 15 (1936).

g) *Homélies sur l'Épître aux Éphésiens.*

Les vingt-quatre homélies sur les Éphésiens révèlent leur origine antiochienne lorsqu'elles mentionnent comme des noms

familiers saint Babylas dans l'homélie 9 et saint Julien dans l'homélie 21, 3, les deux saints préférés de la cité, dont le second, selon Théodoret (*Hist. eccl.*, 4, 27), avait visité Antioche. Dans les homélies 6 et 13, Chrysostome parle d'établissements monastiques dans les montagnes voisines, or on sait que celles qui bordent Antioche jouèrent un rôle important dans sa propre vie érémitique. De plus, l'homélie 11, 5, contient une allusion à un schisme sévissant dans la communauté de ses auditeurs, qui ne peut être que celui de Mélèce. L'homélie 20 est très intéressante pour l'enseignement de Chrysostome sur le mariage, et se présente comme un code moral à l'usage des deux époux, qui prouve sa très haute idée du mariage chrétien.

Edition : MG 62, 9-176.

Traductions : *Anglaise* : W. J. Copeland, LFC 6 (1840) 99-381; réimprimée : LNPF 13 (1890) 46-172, révisée par G. Alexander. — *Allemandes* : N. Liebert, BKV 7 (1882) 169-558. — W. Stoderl, BKV^3 15 (1936).

Etudes : J. Rivière, Le sacrifice du Père dans la rédemption : RSR (1939) 1-23 (*Hom. in Eph.* 17, 1). — M. Costanza, Waar predikte Sint Chrysostomus zijn vier en twintig homilieën als commentaar op Sint Paulus' brief aan de Ephesiërs ? : StC 27 (1952) 145-154 (les homélies 6, 10 et 11 furent prononcées à Constantinople entre l'Avent de 403 et Pâques 404). — Q. Cataudella, Aristophanes, Plut. 566 : Antidoron U. E. Paoli oblatum. Genua, 1956, 73-76 (*Hom. 2 in Epist. ad Eph.* I).

h) *Homélies sur les Philippiens.*

Baur rattache les quinze homélies sur les Philippiens à la période antiochienne, parce que, à son avis, Chrysostome ne put trouver qu'à ce moment-là le loisir de les composer. Cependant, elles contiennent plusieurs allusions à ses responsabilités épiscopales, en particulier dans l'homélie 9, 5, qui démontrent leur origine postérieure à Constantinople. Baur croit que l'allusion au monarque régnant de l'homélie 15 conviendrait à Théodose et à la période antiochienne, mais non à Arcadius et à celle de Constantinople. Le prédicateur demande : « N'a-t-il pas, celui qui gouverne aujourd'hui, depuis qu'il a reçu la couronne, été à la peine, au danger, dans l'affliction, le découragement, la mauvaise fortune, exposé aux conspirations ? » Il semble pourtant que Chrysostome songe ici au faible d'esprit Arcadius plu-

tôt qu'au glorieux Théodose, qui surmonta toutes ses difficultés. L'homélie 7 sur Philippiens, 2, 5-11, défend la doctrine de l'incarnation contre les hérétiques anciens et modernes, c'est-à-dire les marcionites, Paul de Samosate et les ariens. Chrysostome souligne la « parfaite » divinité et la « parfaite » humanité du Christ, cette dernière comprenant âme et corps. « Ne confondons pas, ne divisons pas. Un seul Dieu, un seul Christ Fils de Dieu. Quand je dis un, c'est l'union que j'énonce, et non la confusion; la nature divine n'est pas tombée de manière à devenir la nature humaine, les deux se trouvent unies » (trad. Bareille).

Edition : MG 62, 177.

Traductions : Anglaise : W. C. Cotton, LFC 14 (1843) 1-179; réimprimée : LNPF 13 (1890) 173-255. — *Allemande :* N. Liebert, BKV 8 (1883) 9-295. — W. Stoderl, BKV² 45 (1924) 7-231.

i) *Homélies sur l'Épître aux Colossiens.*

Les douze homélies sur l'Épître aux Colossiens furent écrites aussi à Constantinople, car la fin de la troisième indique de façon évidente l'office épiscopal du prédicateur : « Ce n'est pas ma personne que vous méprisez, mais le sacerdoce. Quand vous m'en verrez dépouillé, alors témoignez-moi votre mépris; de mon côté, je ne vous intimerai plus d'ordres. Tant que nous siégeons sur ce trône, tant que nous présidons, quoique indigne, nous possédons l'autorité et la puissance. La chaire de Moïse était si vénérable qu'elle faisait écouter quiconque parlait au nom de Moïse; combien plus doit-il en être ainsi de la chaire du Christ. Or, c'est cette chaire que nous occupons, c'est du haut de cette chaire que nous parlons... Tous les ambassadeurs, quels qu'ils soient, jouissent, en considération de leur qualité d'ambassadeurs, des privilèges les plus honorables... Nous aussi, nous avons reçu le titre d'ambassadeurs, et nous venons au nom de Dieu; car c'est là ce qui distingue l'épiscopat... Nous sommes auprès des hommes les ambassadeurs de Dieu. Si les expressions vous semblent trop fortes, nous dirons l'épiscopat, et non pas nous; non pas tel individu, mais l'évêque » (*Hom.* 3, trad. Bareille).

Chrysostome doit avoir prononcé ces homélies sur les Colossiens en 399, car il fait allusion à la disgrâce d'Eutrope, qui eut lieu dans l'été de cette même année : « Celui qui siégeait hier à son tribunal, qui avait ses hérauts criant à haute voix et un grand nombre d'hommes pour courir devant lui et lui dégager avec arrogance le passage à travers le forum, est aujourd'hui misérable et bas, dépouillé de tout et nu, comme la poussière emportée par le vent, comme le courant qui a passé. » On n'y trouve pas mention de la mort violente d'Eutrope, ce qui semble prouver que l'homélie fut donnée peu après la chute de celui-ci.

Bien que certains passages nous montrent Chrysostome dans sa meilleure condition, ces homélies n'atteignent pas le degré d'excellence des autres. Cependant, par la variété de leur contenu, elles peuvent rivaliser avec n'importe lesquelles. La première examine les nombreuses formes de l'amitié humaine; la troisième traite de Colossiens, 1, 15-18, et présente un intérêt christologique. La quatrième explique pourquoi le Christ n'est pas venu plus tôt dans le monde, et s'achève par des remarques très instructives sur l'usage des livres historiques de l'Ancien Testament. La cinquième traite de la raison humaine, dont elle souligne l'incapacité de comprendre les mystères et de saisir ce qui dépasse la nature. Chrysostome, qui n'exclut pas de façon rigide l'interprétation allégorique, s'y livre rarement avec autant de liberté qu'ici. La sixième montre le Christ détruisant et déchirant par sa mort le contrat établi contre l'humanité; la septième expose la destruction et la régénération opérées dans le baptême. La huitième présente l'action de grâces comme une grande philosophie de la vie et comme égale au martyre, si elle est rendue pour les injures reçues d'autrui. La neuvième insiste sur la nécessité de s'appliquer avec ferveur à la lecture des Livres Saints, et conseille de recourir largement aux psaumes dans la formation morale. Elle engage les parents à enseigner à leurs enfants le chant des psaumes, qui les conduira aux hymnes, « une chose plus divine » : « Instruit préalablement des psaumes, il connaîtra ensuite également les hymnes, comme une chose plus divine, car les puissances d'en haut chantent des hymnes, non des psaumes. » La douzième, qui condamne les abus des festins de noces, représente le Christ et ses anges assistant au mariage chrétien.

Editions : MG 62, 299-392. — C. Piazzino, S. Giovanni Crisostomo, Omelie sulla lettera di S. Paolo ai Colossesi. Testo con versione introd. not. (Corona Patrum Sal., ser. Gr. 6). Turin, 1940.

Traductions : Anglaise : J. Ashworth, LFC 14 (1843) 181-334; réimprimée : LNPF 13 (1890) 257-321. — *Allemande* : N. Liebert, BKV 8 (1883) 297-533. — W. Stoderl, BKV² 45 (1924) 235-419. — *Italienne* : C. Piazzino, op. cit.

j) *Homélies sur les deux épîtres aux Thessaloniciens.*

Chrysostome prononça onze homélies sur la Première Épître aux Thessaloniciens et cinq sur la Seconde. Ces deux séries appartiennent à sa période épiscopale de Constantinople, car il y fait deux fois allusion aux devoirs de sa haute charge. Dans l'homélie 8 sur I Thess., il affirme (4) : « Je devrai répondre de cette charge dans laquelle je préside au-dessus de vous », et l'homélie 4 (3) exprime la même idée.

Edition : MG 62, 391-500.

Traductions : Anglaise : J. Tweed, LFC 14 (1843) 385-514; réimprimée : LNPF 13 (1890) 323-398. — *Allemande* : B. Sepp, BKV 8 (1883) 573-813.

k) *Homélies sur les Épîtres à Timothée, Tite et Philémon.*

Les dix-huit homélies sur la Première Épître à Timothée et les dix sur la Seconde semblent avoir été écrites à Antioche, car l'auteur y fait maintes allusions à la charge épiscopale de Timothée, sans jamais laisser entendre qu'il l'exerce lui aussi. Le nombre des solitaires qui vivent près de la cité lui fournit l'occasion de louer leur sévère discipline et leur dévotion exemplaire, comme il le fait dans les autres homélies données à Antioche. Dans l'homélie 8 sur II Timothée, il se rapporte certainement à l'incendie du temple d'Apollon à Daphné, dont il donne un récit complet dans son homélie sur saint Babylas. Tous ces indices désignent Antioche comme le lieu d'origine de ces homélies.

Les six homélies sur l'Épître à Tite se situent à Antioche, car Daphné et la caverne de Matrona, que mentionne la troisième, se trouvent près de la capitale syrienne. Le long morceau sur la charge épiscopale se rapporte à un autre, mais non à lui-même.

Les trois homélies sur l'Épître à Philémon présentent un intérêt particulier, car elles nous livrent la pensée de Chrysostome sur l'institution de l'esclavage, qu'il considère comme un fait établi et une conséquence du péché, mais refuse d'admettre comme une loi naturelle. Il proclame que l'Église ne connaît aucune distinction entre esclave et homme libre (*Hom.* 1) et encourage de toute façon l'affranchissement par les maîtres chrétiens (*Hom.* 3). Il appelle ces serviteurs les frères du Christ et demande qu'on les traite comme tels (*Hom.* 2). Les homélies sur Philémon sont à dater probablement de la même époque que celles sur Timothée et Tite.

Edition : MG 62.

Traductions : Anglaise : J. Tweed, LFC 12 (1843) 1-270 Timothée, 271-331 Tite, 333-363 Philémon; réimprimée : LNPF 13 (1890) 407-518 Timothée, 519-543 Tite, 545-557 Philémon. — *Allemandes* : J. Wimmer, BKV 9 (1883) 7-403 Timothée, 405-496 Tite, 497-541 Philémon. — A. Nägele, BKV³ 16 (1937). — *Polonaise* : T. Sinko, Homilie na listy pasterskie sw. Pawla i na list do Filemona, prsel. i wstepem opatrzyl. Cracow, 1949.

Etudes : A. Nägele, Des Johannes Chrysostomus Homilien zu den Timotheus-Briefen des hl. Paulus und die Zeit ihrer Abfassung : ThQ 116 (1935) 117-142.

l) *Homélies sur l'Épître aux Hébreux.*

Les trente-quatre homélies sur les Hébreux furent composées au cours de la dernière année de ses fonctions épiscopales à Constantinople, c'est-à-dire en 403-404, car le titre rappelle qu'elles furent publiées après sa mort, à l'aide des notes sténographiques prises par Constantin, prêtre d'Antioche.

Cassiodore rapporte (*Inst.*, 1, 8) que son ami Mutianus, à sa requête, traduisit en latin ces trente-quatre homélies sur les Hébreux.

Bien que quelques fragments de chaînes sur les Épîtres catholiques aient été édités sous le nom de Chrysostome (MG 65, 1039-1062), il ne composa jamais de commentaires sur celles-ci. On a constaté que toutes ces scolies appartiennent à ses autres traités.

Edition : MG 63, 9-236.

Traductions : Anglaise : T. KEBLE, LFC 44 (1877); réimprimée : LNPF 14 (1889) 335-524, révisée par F. Gardiner. — *Allemande :* J. C. MITTERRUTZNER, BKV 10 (1884) 7-510.

Etudes : S. HAIDACHER, Chrysostomus-Fragmente zu den katholischen Briefen : ZkTh 26 (1902) 190-194.

2. *Homélies dogmatiques et polémiques.*

a) *Sur l'incompréhensibilité de Dieu.*

Au nombre relativement restreint de ses œuvres dogmatiques et polémiques, figurent douze homélies en deux séries *Sur l'Incompréhensibilité de Dieu*. La première série compte cinq sermons prononcés à Antioche vers 386-387, où il attaque les anoméens, le parti arien extrême, qui prétendait possible de connaître Dieu comme il se connaît lui-même (*Hom.* 2, 3) et affirmait que non seulement le Fils est de nature inégale, mais encore dissemblable à celle du Père. Leur fondateur était Aèce, mais leur principal docteur fut Eunome, auquel ils doivent leur nom d'eunomiens. Chrysostome fustige leur audace blasphématoire de confiner Dieu dans les limites de la raison humaine et d'évacuer le mystère de l'essence divine. Il défend le caractère ineffable, inconcevable et incompréhensible de la nature divine contre ces tendances rationalistes, qui nient la transcendance de la religion chrétienne. En même temps, il insiste sur la co-égalité du Fils avec le Père. Ses sources, en plus de l'Écriture, sont Philon, Basile le Grand et Grégoire de Nysse, et sa terminologie manifeste l'influence des formules liturgiques. La seconde série d'homélies fut donnée à Constantinople en 397, mais elle ne vise pas les anoméens, quoique Montfaucon et Migne (48, 701-812) la rangent sous le titre de *Contra Anomeos*.

Editions : MG 48, 701-812. — R. FLACELIÈRE, F. CAVALLERA et J. DANIÉLOU, Jean Chrysostome, Sur l'incompréhensibilité de Dieu (SCH 28). Paris, 1951 (réimprime le texte de Montfaucon).

Traduction : Française : R. FLACELIÈRE, *ibid.*

Etudes : R. OTTO, Chrysostomus über das Unbegreifliche in Gott : Das ganz Andere. Aufsätze das Numinose betreffend. 4e éd. Gotha, 1929. — G. WUNDERLE, Zur religions-geschichtlichen Würdigung der fünf Predigten des heiligen Johannes Chrysostomus über das Unbegreifliche in Gott : Festgabe J. Geyser. Regensburg, 1930, 69-82. — A. D'ALÈS, De incomprehensibili chez Jean Chrysostome : RSR (1933) 306-320. — J. DANIÉLOU, L'incompréhensibilité de Dieu d'après saint Jean Chrysostome : RSR 37 (1950) 176-194. — F. CAVALLERA et J. DANIÉLOU, SCH 28 (1951) 7-70. — J. DANIÉLOU, Der καιρός der Messe nach den Homilien des hl. Johannes Chrysostomus über die Unbegreiflichkeit Gottes : Die Messe in der Glaubensverkündigung. Herg. von F. X. Arnold und B. Fischer, 2e éd. Freiburg i. B., 1953, 71-78.

b) *Les Catéchèses baptismales nouvellement découvertes.*

Durant les douze années de sa prédication à Antioche, de 386 à 398, Chrysostome fut chargé de préparer les catéchumènes au sacrement du baptême et l'on pouvait s'étonner du peu qu'il restait de ces instructions. Nous n'avions en effet que deux *Catecheses ad illuminandos* dans Migne (49, 223-240) données au cours du carême de 388. En 1909, A. Papadopoulos-Kerameus édita pour la première fois une série de quatre sermons adressés aux candidats du baptême, qu'il tirait du *Codex Mosqu.* 216, saec. X et du *Codex Petrop.* 76, saec. X. Le premier de ces sermons est identique au premier de Migne, et la liturgie décrite est celle d'Antioche. Chrysostome demande à ses auditeurs de prier pour l'évêque qui les baptisera à Pâques et pour les prêtres parmi lesquels il se range lui-même. Il est donc certain que les quatre sermons furent prononcés à Antioche, probablement au cours du carême de 388.

A. Wenger eut la bonne fortune de découvrir en 1955 une série des huit catéchèses baptismales dans un manuscrit (*Codex* 6) du monastère de Stavronikita sur le Mont Athos, qu'il édita en 1957, enrichissant ainsi considérablement notre connaissance de la liturgie baptismale à la fin du IVe siècle. Elles furent données peu après 388, et l'une d'elles, la troisième, est identique à la quatrième de Papadopoulos-Kerameus et au sermon latin *Ad neophytos* qui se trouve dans l'appendice du second volume de l'édition de Fronton (Paris, 1609, etc.), et auquel Savile, Montfaucon et Migne n'avaient pas prêté attention. Cette traduction latine ayant été utilisée par saint Augustin dans son *Contra Julianum* (1, 6, 21) en 421, est par conséquent très ancienne et probablement l'œuvre du diacre Anianus de Celeda.

Editions : MG 49, 223-240. — A. Papadopoulos-Kerameus, Varia Graeca Sacra. Saint-Pétersbourg, 1909, XX-XXV et 154-183. — A. Wenger, Huit catéchèses baptismales inédites (SCH 50). Paris, 1957.

Traductions : Anglaise : T. P. Brandram, LNPF 9 (1889) 159-171 (les deux figurent dans MG 49, 223-240). — P. W. Harkins, ACW 31 (1962). — *Allemande* : M. Schmitz, BKV 3 (1879) 90-131 (les deux dans MG 49, 223-240). — *Française* : A. Wenger, op. cit. (les cat. nouvellement découvertes). — A. Hamman, Le baptême d'après les Pères de l'Église. Paris, 1962, 171-200 (MG 49, 223-240); 201-217 (Ad neophytos).

Etudes : S. Haidacher, Eine unbeachtete Rede des hl. Chrysostomus an Neugetaufte : ZkTh 28 (1904) 168-186. — A. Wenger, La tradition des œuvres de saint Jean Chrysostome. I. Catéchèses inconnues et homélies peu connues : REB 14 (1956) 5-48; *idem*, SCH 50 (1957) 7-107. — L. L. Mitchell, The Baptismal Rite in Chrysostom : AThR 43 (1961) 397-403. — P. G. Racle, A la source d'un passage de la VII[e] catéchèse baptismale de saint Jean Chrysostome ? : VC 15 (1961) 46-53 (IV Maccabées serait la source). — H. C. Green, The Significance of the Pre-Baptismal Seal in St. John Chrysostom : SP VI (TU 81). Berlin, 1962.

c) *Homélies contre les juifs.*

Les huit homélies contre les juifs, données à Antioche en 386 et 387, étaient surtout destinées aux auditeurs chrétiens de Chrysostome, et seulement incidemment aux juifs. Nous y apprenons que ses chrétiens fréquentaient les synagogues, attirés par les charmes et les amulettes dont les juifs de basse classe faisaient grand usage. La première homélie avertit son auditoire contre la célébration de la fête des Trompettes (c'est-à-dire du Nouvel An), des Tabernacles et des Jeûnes. La troisième attaque ceux qui fêtent Pâques avec les juifs le 14 de Nisan, les Protopaschites. Tous ces sermons s'efforcent de montrer que les juifs ont rejeté le Messie, comme les prophètes l'avaient prédit, et qu'ils ont été punis avec justice et de façon permanente pour la manière dont ils l'ont traité. Ils nous apprennent aussi que les juifs représentaient encore une grande puissance sociale et même religieuse à Antioche.

Edition : MG 48, 843-942.

Etudes : L. Canet, Pour l'édition de saint Jean Chrysostome Adversus Judaeos : Mélanges d'archéologie et d'histoire de l'École française de Rome 34 (1914) 97-200 (études préparatoires à une nouvelle édition). — M. Simon, La polémique anti-juive de saint Jean Chrysostome et le

mouvement judaïsant d'Antioche : AIPh 4 (1936) 403-421. — J. E. Powell, A Palimpsest of St. John Chrysostom : JThSt 39 (1938) 132-140. — S. Haidenthaler, « Nachweis der Gottheit Christi ». « Acht Predigten über alttestamentliches Gesetz und Evangelium ». Linz, 1951. — A. J. Visser, Johannes Chrysostomus als anti-Joods polemicus : NAKG 40 (1954) 193-206. — V. Grumel, REB (1960) 117.

3. *Discours moraux.*

Bien que Chrysostome n'oublie jamais dans ses sermons son but principal, le bien moral de ses auditeurs, il se limite dans un certain nombre d'entre eux, à combattre la superstition et le vice. Les plus célèbres de cette espèce sont les discours *In Kalendas* (MG 48, 953-962), dans lesquels il blâme lors d'un premier janvier les débauches et les outrances superstitieuses accompagnant la fête du Nouvel An. Chrysostome donna ce sermon à Antioche, car, dans l'introduction, il regrette l'absence de l'évêque.

Une de ses plus puissantes invectives est le discours *Contre les jeux du cirque et le théâtre, Contra circenses ludos et theatra* (56, 263-270) qu'il donna à sa communauté de Constantinople le 3 juillet 399, où il trouva son église à demi désertée parce qu'une grande partie de son troupeau était allé au cirque. Il s'indigne de ce que des courses de chars aient lieu le vendredi saint lui-même, et qu'un spectacle soit donné au théâtre le dimanche de Pâques.

Il voit dans le théâtre une « assemblée de Satan », et il en décrit les tentations dans les *Homiliae 3 de diabolo* (MG 49, 241-276), que l'on doit assigner à sa période antiochienne. Les *Homiliae 9 de poenitentia* (49, 277-350) furent données à différentes époques, et réunies seulement plus tard dans la présente série, à l'exception de la septième, qui appartient à Sévérien de Gabala, comme l'a montré Martin.

Traductions : Allemandes : M. Schmitz, BKV 3 (1879) 8-28 (*In kalendas*). — J. C. Mitterrutzner, BKV 1 (1890) 347-490 (*Homilae 9 de poenitentia*)

Etudes : C. Martin, Une homélie De poenitentia de Sévérien de Gabala : RHE 26 (1930) 331-343. — G. J. Theocharides, Beiträge zur Geschichte des byzantinischen Profantheaters im 4. und 5. Jahrhundert hauptsächlich auf Grund der Predigten des Johannes Chrysostomos, Patriarchen von

Konstantinopel. Diss. Munich, 1940. — P. M. Striedl, Antiker Volksglaube bei Johannes Chrysostomus. Diss. Würzburg, 1948 (typ.). — G. Traversari, Tetimimo e colimbètra. Ultime manifestazioni del teatro antico (sur Chrysost.) : Dioniso (1950) 18-35. — B. Wyss, Johannes Chrysostomos und der Aberglaube (Festschrift K. Meuli) : Schweizer Archiv für Volkskunde 47 (1951) 262-274. — B. H. Vandenberghe, Saint Jean Chrysostome et les spectacles (avec un résumé anglais) : ZRG 7 (1955) 34-46.

Les contrastes violents entre richesse et pauvreté, à Antioche comme à Constantinople, heurtaient son sentiment très vif de la justice sociale. Il estime (*In Act. Ap. Hom.*, 11, 3) le nombre des pauvres à Constantinople aux environs de 50.000, et la population chrétienne à 100.000. Tandis qu'il reproche constamment aux riches leur indifférence égoïste au sort de leurs frères moins fortunés, jamais il n'oublie d'insister sur le devoir de l'aumône, et le sujet revient si souvent dans ses sermons, qu'on l'a appelé « Saint Jean l'Aumônier ». Son discours *De eleemosyna* (51, 261-272) interprète en détail le passage de I Cor., 16, 1-4, et le *De futurorum deliciis et praesentium vilitate* (MG 51, 347-354) combat la mentalité matérialiste populaire.

Traductions : Anglaises : F. Allen, Four Discourses of Chrysostom chiefly on the Parable of the Rich Man and Lazarus. London, 1869. — M. M. Sherwood, Sermon on Alms by Saint John Chrysostom. New York, 1917. — *Allemande :* M. Schmitz, BKV 3 (1879) 239-261 (*Sur les aumônes*), 3 (1879) 262-297 (*Sur le riche et Lazare*). — *Italienne :* M. Pellegrino et G. Cris, S. Giovanni Crisostomo, Ricchezza e povertà. Siena, 1938 (huit homélies).

Etudes : A. Carillo de Albornoz, Aspectos sociales del s. IV a través de las obras de Juan Crisóstomo : RF (1933) 204-217, 507-525. — E. F. Bruck, Die Gesinnung des Schenkens bei Johannes Chrysostomus : Mnemosyna Pappoulia. Athènes, 1934, 65-83 ; *idem*, Kirchlich-soziales Erbrecht in Byzanz. Johannes Chrysostomus und die Mazedonischen Kaiser : Studi Riccobono III. Palermo, 1933, 377-423. — A. Carillo de Albornoz, Mas sobre el comunismo de San Juan Crisóstomo : RF 110 (1936) 80-98. — E. F. Bruck, Ethics versus Law. St. Paul, The Fathers of the Church and the « Cheerful Giver » in Roman Law : Traditio 2 (1944) 97-121. — S. Giet, La doctrine de l'appropriation des biens chez quelques-uns des Pères : RSR (1948) 55-91. — I. K. Conevski, Social Ideas in the Church Fathers I. St. John Chrysostom (en grec). Sofia, 1948 ; cf. BZ 50 (1957) 232. — R. Mehrlein, De avaritia quid iudicaverit Johannes Chrysostomus. Diss. Bonn, 1951 (typ.). — A. Sodano, I beni terreni nella vita dei giusti secondo San Giovanni Crisostomo. Brescia, 1955. — E. F. Bruck, Kirchenväter und soziales Erbrecht. Berlin, 1956, 21-29. — L. Daloz, Le travail selon saint Jean Chrysostome. Paris, 1959. — O. Plassmann, Das Almosen bei Johannes Chrysostomus. Münster i. W., 1961.

4. *Sermons pour les fêtes liturgiques.*

Parmi les discours donnés à l'occasion des fêtes, aucun n'a été plus discuté que le sermon de Noël *In diem natalem D.N. Jesu Christi*, du 25 décembre 386 (MG 49, 351-362). Ce sermon démontre que le 25 décembre est bien l'anniversaire de la naissance du Seigneur, le Soleil de Justice. Chrysostome y déclare que cette fête est arrivée à la connaissance du peuple d'Antioche dans les dix années précédentes, point extrêmement intéressant pour l'histoire de la fête de Noël en Orient. L'authenticité d'un second sermon de Noël (MG 16, 385-396), jusque-là regardée comme douteuse, a été défendue récemment par C. Martin. Le sermon d'Épiphanie *De baptismo Christi et Epiphania* (MG 49, 363-372), probablement donné le 6 janvier 387, semble authentique.

Les deux homélies pour le vendredi saint, *De proditione Judae* (MG 49, 373-392), ne sont que deux recensions différentes d'une même œuvre, et la troisième (MG 50, 715-720) est peut-être apocryphe. Il survit trois sermons de vendredi saint, un *De coemeterio et cruce* et deux *De cruce et latrone* (MG 49, 393-418), mais le dernier représente probablement la même homélie en deux éditions différentes. Chrysostome prêche le jeudi saint sur l'Institution de la Cène du Seigneur et la trahison de Judas, mais le vendredi saint sur la sainte croix et sur la mort du Sauveur. La liturgie du vendredi saint à Antioche avait lieu dans le martyrium, situé dans le grand cimetière en dehors de la cité, parce que, comme l'explique Chrysostome, le Christ fut crucifié en dehors de Jérusalem. Cette coutume voulait rappeler aussi que les morts ensevelis dans les tombeaux voisins attendaient la résurrection éternelle. Les cérémonies duraient toute la journée et la plus grande partie de la nuit. Des deux homélies pascales (MG 50, 433-442 et 52, 765-772), la première est intitulée *Contra ebriosos et de resurrectione*, mais

la seconde est d'origine incertaine. Des deux sermons d'Ascension (MG 50, 441-452 et 52, 773-792), seul le premier semble authentique, tandis que les deux de Pentecôte (MG 50, 453-470) le sont l'un et l'autre.

Traductions : Allemande : M. SCHMITZ, BKV 3 (1879) 29-54 (sermon de Noël); 3, 55-72 (sermon d'Épiphanie); 3, 132-155 (*De proditione Judae*); 3, 156-185 (sermon de Pâques); 3, 186-204 (sermon d'Ascension); 3, 205-227, 228-238 (2 sermons de Pentecôte).

Etudes : A. BAUMSTARK, Die Zeit der Einführung des Weihnachtsfestes in Konstantinopel : OC 2 (1902) 441-446. — K. LÜBECK, Die Einführung des Weihnachtsfestes in Konstantinopel : HJG 28 (1907) 109-118. — H. USENER, Das Weihnachtsfest. 2e éd. Bonn, 1911, 379-384. — C. EMEREAU, Mélanges de philologie byzantine : EO (1921) 295-300 (sermon de Noël). — E. MAHLER, Zur Chronologie der Predigten wegen der Weihnachtsfeier : OLZ 24 (1921) 59-63 (sermon de Noël à dater en 387). — P. RADO, Die Ps.-Chrysostomische Homilie εἰς τὴν Χριστοῦ γέννησιν : ZkTh 56 (1932) 82-83. — C. MARTIN, Un discours prétendument inédit de saint Cyrille d'Alexandrie sur l'Ascension : RHE (1936) 345-350 (ce sermon d'Ascension contenu dans les *Spuria* devrait être attribué à Eusèbe d'Alexandrie); *idem*, Un centon d'extraits de l'homélie in Salvatoris Nostri Jesu Christi Nativitatem de saint Jean Chrysostome : Mus 54 (1941) 30-33, 48-52 (Le sermon de Noël MG 56, 385-394 est authentique; Texte grec : 48-52). R. V. SCHODER, St. Chrysostom and the Date of Christ's Nativity : ThSt 3 (1942) 140-144. — M. M. BEYENKA, Cemetery, a Word of Consolation : Classical Bulletin 28 (1951) 34 (*De coemeterio et cruce* 1). — Pour les sermons pascaux du pseudo-Chrysostome, voir : P. NAUTIN, Homélies pascales I (SCH 27), II (SCH 36), III (SCH 48). Paris, 1950, 1953, 1957. — E. BICKERSTHETH, John Chrysostom and the Early History of the Hypapante : Studi Biz. e Neoell. 8 (1953) 401-404, s'efforce de prouver que l'homélie inédite sur la fête de la Purification est authentique. — A. WENGER, Notes inédites sur les empereurs Théodose I, Arcadius, Théodose II, Léon : REB 10 (1953) 47-59 (Cod. Sinait. gr. 494 contient la partie finale d'un sermon d'Épiphanie attribué à Chrysostome et daté de 402; 1re édition). — C. BAUR, Drei unedierte Festpredigten aus der Zeit der nestorianischen Streitigkeiten : Traditio 9 (1953) 101-126 (Le Codex Berolinensis 77 — Philips 1481, saec. XII — contient un sermon pascal et deux sermons d'Ascension faussement attribués à Chrysostome; ils appartiennent sinon à Nestorius lui-même, du moins à un théologien d'Antioche; première édition critique et commentaire). — C. MOHRMANN, Note sur l'Homélie pascale VI de la collection Pseudo- Chrysostomienne dite Des petites trompettes : Mélanges M. Andrieu. Strasbourg, 1957, 351-360. — J. BAUER, A propos d'un passage à corrriger de l'Homélie pascale VI de la collection pseudo-chrysostomienne : VC 13 (1959) 184-186.

5. *Panégyriques.*

Chrysostome prononça un grand nombre de panégyriques sur des saints de l'Ancien Testament comme Job, Éléazar, les Maccabées et leur mère, sur des martyrs comme Romanus, Julien, Barlaam, Pélagie, Bérénice, Prosdoce et sur les martyrs en général. Présentent un intérêt particulier ceux qu'il prononça sur les saints évêques d'Antioche, Ignace, Babylas, Philogonius, Eustathe, Mélèce. Le panégyrique sur son maître Diodore de Tarse fut donné en 392, en présence de ce dernier.

Mais le plus célèbre des panégyriques est représenté par ses *Homiliae 7 de laudibus S. Pauli,* où il exprime avec enthousiasme son admiration illimitée pour l'Apôtre des Gentils. Anianus de Celeda, qui les traduisit en latin entre 415 et 419, dit que le grand apôtre n'y est pas seulement dépeint, mais en quelque sorte ressuscité des morts, devenant une seconde fois un vivant modèle de perfection chrétienne. Dans le discours d'ouverture, Chrysostome loue dans saint Paul la synthèse de toutes les vertus et le compare aux grandes figures de l'Ancien Testament, d'Abel à saint Jean-Baptiste, pour déclarer en concluant qu'il les surpasse toutes par sa propre excellence. Dans le second discours, il démontre que l'apôtre a révélé par son exemple à quelles hauteurs extraordinaires peut s'élever la nature humaine en dépit de sa fragilité. Le troisième décrit les obstacles surmontés par Paul grâce à son courage sans limites et à son inépuisable charité. Le quatrième traite de sa conversion sur le chemin de Damas, et l'auteur y compare sa réponse à l'appel de Dieu, à celle du peuple juif, qui demeura endurci dans son incroyance malgré les miracles dont il avait été le témoin. Le cinquième décrit les faiblesses de l'apôtre surmontées de façon si glorieuse, et le sixième discute sa crainte de la mort, où semble-t-il, plusieurs voyaient une défaillance. Chrysostome montre que les symptômes d'une aversion physique ne diminuent en rien l'éclat d'un vrai courage, car ce qui compte est la résolution de l'âme. Le dernier discours fait un parallèle entre le porte-étendard d'une armée terrestre et saint Paul, celui du Seigneur crucifié et du roi céleste, qui porta la croix blasonnée sur sa bannière à travers le monde entier.

Editions : Les panégyriques sur les saints se trouvent tous dans MG 50; ceux sur saint Paul : MG 50, 473-514.

Traductions : Anglaise : T. P. BRANDRAM, LNPF 9 (1889) 141-143 On St. Babylas, 135-140. On St. Ignatius. — *Allemande :* M. SCHMITZ, BKV 3 (1879) 298-387 sept homélies sur saint Paul; 3, 388-400 : panégyrique *Sur tous les saints martyrs.*

Etudes : T. E. AMERINGER, The Stylistic Influence of the Second Sophistic on the Panegyrical-Sermons of S. John Chrysostom (PSt 5). Washington, 1921. — H. M. HUBBEL, Chrysostom and Rhetoric : CPh 19 (1924) 261-276. — A. BARTOLOZZI, Le due omelie Crisostomiane sul martire S. Romano : Studi P. Ubaldi. Milan, 1937, 125-132. — M. SIMONETTI, Sulla struttura dei Panegyrici di S. Giovanni Crisostomo : RIL 86 (1953) 159-180.

6. *Discours de circonstance.*

a) *Le Premier Sermon.*

Nous conservons le premier sermon que Chrysostome prononça à l'occasion de son élévation au sacerdoce, au début de 386. Il y explique très longuement que c'est sa première homélie, et il la dédie à Dieu qui lui a donné langue et parole. Il remercie ensuite l'évêque d'Antioche (Flavien) de l'avoir ordonné et rend hommage à son esprit véritablement apostolique. Il demande à l'assemblée de prier afin que lui aussi puisse être un bon prêtre.

Edition : MG 48, 693-700.
Traduction : Allemande : M. SCHMITZ, BKV 3 (1879) 401-414.

b) *Homélies sur les Statues.*

Les plus célèbres de ses discours occasionnels sont les *Homiliae 21 de statuis ad populum Antiochenum,* qui comptent parmi les chefs-d'œuvre de son éloquence et soutiennent la comparaison avec les plus nobles monuments de l'art oratoire. Les statues de l'empereur Théodose et de la famille impériale avaient été renversées et mutilées au cours d'un soulèvement à Antioche en 387, provoqué par l'imposition d'une taxe extraordinaire. Théodose en fut si fâché qu'il envisagea l'idée de détruire entièrement la cité, aussi le vieil évêque Flavien se mit-il en route pour Constantinople afin d'implorer la clémence

de l'empereur. Pendant ce temps, où le peuple hésitait entre l'espoir et la crainte, Chrysostome prononça ces homélies *Sur les Statues,* qui nous font vivre ces jours de terreur, marqués de nombreuses exécutions. Il s'évertue de tout son pouvoir à consoler et rendre courage à la foule qui emplissait les églises, mais il saisit l'opportunité de corriger en même temps les vices et les offenses qui attirèrent sur elle la colère divine. Dans le discours final, le dimanche de Pâques, il put annoncer que les efforts de l'évêque Flavien étaient couronnés de succès et que l'empereur avait accordé un pardon complet à son peuple. Chrysostome se montra dans cette circonstance difficile un véritable guide et père de son troupeau, et son sens de ses responsabilités est aussi admirable que sa compassion profonde et sa sincérité passionnée. Prononcées au début de sa carrière sacerdotale, ces courageuses homélies *Sur les Statues* lui ont gagné son titre d'orateur.

Editions : MG 49, 15-222. — Édition séparée de la 21e homélie : L. DE SINNER, Paris, 1842. — E. SOMMER, Paris, 1856 (et éditions ultérieures). — E. RAGON. Paris, 1887.

Traductions : Anglaise : C. MARRIOTT, LFC 9 (1842); réimprimée : LNPF 9 (1889) 317-489, révisée par W. R. W. STEPHENS. — *Allemande :* J. C. MITTERRUTZNER, BKV 2 (1874) 1-432. — J. OTEO, Las XXI Homilias sobre las Estatuas de San Juan Crisóstomo (Colección Excelsa, T. 19 y 20). Madrid, 1945-1946.

Etudes : R. GOEBEL, De Ioannis Chrysostomi et Libanii orationibus quae sunt de seditione Antiochensium. Diss. Göttingen, 1910. — M. A. BURNS, S. John Chrysostom's Homilies on the Statues : A Study of their Rhetorical Qualities and Form (PSt 22). Washington, 1930. — M. SOFFRAY, Recherches sur la syntaxe de saint Jean Chrysostome d'après les Homélies sur les statues (Coll. G. Budé). Paris, 1939. — J. M. LEROUX, Saint Jean Chrysostome, Les Homélies sur les Statues : SP III (TU 78). Berlin, 1961, 233-239.

c) *Deux homélies sur Eutrope.*

Lorsque Eutrope perdit le pouvoir au début de 399, il n'échappa à la mort qu'en se réfugiant en toute hâte dans l'église, pour y revendiquer le droit d'asile, le même privilège qu'il avait tenté de réduire peu de temps auparavant. Le dimanche suivant, 17 janvier 399, pendant qu'il s'accrochait pitoyablement à l'autel, Chrysostome, à propos du texte « Vanité des

vanités et tout est vanité », prononça un discours émouvant sur la valeur transitoire de la gloire terrestre qu'illustrait la chute d'Eutrope. Quelques jours plus tard, quand celui-ci eut quitté l'église et fut exilé à Chypre, Chrysostome démentit dans une seconde homélie la rumeur selon laquelle les autorités ecclésiastiques l'auraient livré.

Editions : MG 52, 391-414. — Ed. séparée de la première homélie : F. DÜBNER et E. LEFRANC. Paris, 1855 (et éditions ultérieures). — E. SOMMER. Paris, 1858 (et éditions ultérieures). — J. H. VÉRIN. Paris, 1875 (et éditions ultérieures). — J. G. BEANE. Paris, 1893. — R. CASTELLI. Verona, 1899. — J. PANTINI, San Juan Crisostomo, Homilia en defensa de Eutropio. Introduccion, texto y commentario. Madrid, 1958.

Traductions : Anglaise : W. R. W. STEPHENS, LNPF 9 (1889) 245-265. — *Allemande :* M. SCHMITZ, BKV 3 (1879) 427-438. — *Italienne :* F. FANTIN, Discorso in favore di Eutropio. Livorno, 1928. — F. PINI, San Giovanni Crisostomo, Per Eutropio. Brescia, 1948. — *Espagnole :* J. MUNDÓ, Defensa de Eutropio de San Juan Crisóstomo (Obras escogidas de Patrologia griega). Madrid, 1910. — *Hollandaise :* W. BILDERDIJK, Chrysostomus' Rede op Eutropius. Uitgeg. door J. Heyrmans. Louvain et Amsterdam, 1910.

Etudes : T. BIRT, Zwei politische Satiren des alten Rom, 1888, 36, etc., 55, etc., 112, etc. — R. CASTELLI, Il poema di Claudiano « In Eutropium » e l'Omelia di S. Giovanni Crisostomo Εἰς Εὐτρόπιον, Parallelo. Verona, 1899. — J. BERNARDI, La formule Ποῦ εἰσιν : saint Jean Chrysostome a-t-il imité saint Grégoire de Nazianze ? : SP I (TU 63). Berlin, 1957, 177-181 (Sur *Eutrop.* 1, 1 MG 52, 392). — A. DAL SANTO, De homilia priore ab Joanne Chrysostomo A. ICCCC Constantinopoli pro Eutropio habita quid sit iudicandum : Latinitas 9 (1961) 189-202.

d) *Sermons avant et après l'exil.*

A sa propre tragédie se rattachent les deux sermons que Chrysostome fit la veille de son premier exil en 403 et le lendemain de son retour. Dans le premier (MG 52, 427-430), il s'efforce d'apaiser la colère de la foule par de splendides paroles sur l'invincibilité de l'Église et l'union inséparable de la tête et des membres. Dans le second (MG 52, 443-448), connu de Sozomène (*Hist. eccl.*, 8, 18, 8), il remercie les fidèles de leur loyauté et loue la chasteté et l'amour de son épouse, l'Église de Constantinople, qui repoussa en son absence tous les séducteurs.

Traduction : Allemande : M. SCHMITZ, BKV 3 (1879) 415-421 (à la veille de son premier exil); 422-426 (après son retour).

2. *Traités*

1. *De sacerdotio.*

Aucune œuvre de Chrysostome n'est mieux connue, aucune ne fut plus souvent traduite et imprimée, que ses six livres *Sur le Sacerdoce*. Quelques années seulement après sa mort, Isidore de Péluse écrivait : « Personne n'a lu ce livre sans que son cœur soit enflammé par l'amour de Dieu. Il exprime combien l'office sacerdotal est vénérable mais difficile, et montre comment le remplir comme il se doit. Jean, évêque de Byzance, ce sage interprète des mystères divins, la lumière de toute l'Église, composa ce traité avec tant de talent et de justesse, que ceux qui accomplissent leur devoir sacerdotal comme Dieu le désire, et ceux qui s'en acquittent avec négligence, y trouvent représentées leurs vertus et leurs fautes » (*Ep.* 1, 156). Suidas (*Lex.*, 1, 1023) l'estime supérieur à tous les autres écrits de Chrysostome par l'élévation de la pensée, la pureté de l'expression et l'élégance du style. En fait, il a toujours été considéré comme une œuvre classique sur le sacerdoce et un des plus précieux trésors de la littérature patristique.

Le traité lui-même ne fournit aucune indication sur sa date. Socrate (*Hist. eccl.*, 6, 3) l'assigne à la période de son diaconat (381-386). Quoi qu'il en soit, Jérôme le lut en 392 (*De vir. ill.*, 129). Le traité se présente sous la forme d'un dialogue entre l'auteur et son ami Basile, où le premier cherche à justifier son attitude au moment de leur élection épiscopale vers 373. Basile avait fait part à Chrysostome de son intention de l'imiter, quelle que soit l'attitude qu'il prendrait si on lui offrait cette dignité, acceptation ou refus, mais lui avait demandé une action concertée. Or, son ami le croyant d'accord sur ce point, Chrysostome, sans lui en faire part, s'était dérobé devant l'épiscopat, et Basile, faussement informé de son acceptation, avait cru l'imiter en s'y prêtant lui-même. Mais, lorsqu'il s'aperçut que Chrysostome l'avait trompé, il se sentit profon-

dément blessé. Les derniers chapitres du premier livre rapportent l'indignation de Basile et le début de la défense de Chrysostome. Une discussion s'ouvre sur le sacerdoce à son degré le plus élevé, l'épiscopat. Au second livre, Chrysostome continue sa défense, montrant que son stratagème était voulu pour le bien de son ami et du troupeau qui lui était confié et avait ainsi obtenu un excellent pasteur. S'il s'était dérobé lui-même, c'est qu'une telle fonction exige une âme grande et noble, et qu'elle est pleine de difficultés et de périls. Il ne s'est donc pas enfui pour faire injure à ses électeurs, mais parce qu'il était profondément conscient de sa propre faiblesse, tandis que Basile méritait, par ses vertus et son ardente charité, cette haute dignité, quoiqu'il n'ait jamais voulu l'admettre. Chrysostome répond à ceux qui l'accusent d'avoir refusé par orgueil et vaine gloire, en montrant que le vrai sens du sacerdoce leur fait défaut. Ainsi vient-il, dans un des plus beaux passages, à parler de la grandeur du sacerdoce :

> Le sacerdoce, à la vérité, s'exerce sur la terre, mais il prend rang parmi les hiérarchies célestes : et certes ce n'est pas sans raison. Ce n'est pas un homme, un ange, un archange, ni aucune puissance créée, c'est le Paraclet lui-même qui est l'auteur de ces sublimes fonctions ; à lui seul il appartenait de faire que des êtres vivant dans la chair aient accepté dans leur cœur le ministère des anges. Il faut donc nécessairement que le prêtre soit aussi pur que s'il habitait déjà dans les cieux, au milieu des puissances intellectuelles... Représentez-vous le prophète Élie entouré d'une foule immense, et la victime placée sur les pierres de l'autel, voyez encore tous les spectateurs dans le silence et l'immobilité ; le prophète seul est en prières : alors la flamme descend tout à coup des cieux sur la victime. Pouvez-vous n'être pas saisi d'admiration et comme frappé de stupeur ? Transportez-vous maintenant auprès des mystères qui se célèbrent de nos jours, ils vous paraîtront non seulement admirables, mais encore supérieurs à tous nos enthousiasmes. Le prêtre est là debout, portant en lui, non le feu, mais l'Esprit-Saint ; il prie avec instance, non pour que le feu du ciel tombe sur la victime et la dévore, mais pour que la divine grâce, descendant sur l'autel, passe de là dans l'âme de tous les assistants, l'enflamme et la purifie, la rende enfin plus brillante que l'argent épuré dans le creuset...
>
> S'il nous était donné de comprendre ce que c'est pour un être mortel, encore revêtu de son enveloppe matérielle, enseveli dans la chair et le sang, de prendre place à côté de ces natures immortelles, des heureux habitants des cieux, nous saurions alors à quel degré d'honneur la grâce de l'Esprit élève les prêtres. Voilà le ministère qui leur est confié, ils en remplissent d'autres non moins sublimes, qui tous ont pour objet notre noblesse et notre salut. Tandis qu'ils vivent sur la terre, ils ont la dispensation des célestes trésors ; ils sont même investis d'un pouvoir que ni les anges ni les archanges n'ont reçu de Dieu ; car enfin, ce n'est pas à ces pures intelligences qu'il a été dit : « Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel » (Matth., 18, 18). Ceux qui gouvernent les hommes ont aussi le pouvoir de lier, mais les corps seulement ; tandis que le lien dont il est ici question atteint l'âme elle-même et s'élève au-dessus des cieux : tout ce que les prêtres font ici-bas, Dieu le confirme là-haut ; la sentence que les serviteurs prononcent, le Seigneur la ratifie...
>
> C'est aux prêtres, oui, c'est aux prêtres qu'il appartient d'engendrer à Dieu de nouveaux enfants par le baptême ; par eux nous revêtons le Christ, nous descendons avec lui dans le tombeau, nous devenons les membres du corps mystique, du corps dont il est le chef. A ce titre nous devons avoir pour eux plus de respect que pour les rois et les princes, plus de vénération même que pour nos parents. Ceux-ci nous ont engendré selon le sang et la volonté de l'homme ; mais eux sont les auteurs de notre génération divine ; ils nous ont communiqué le vrai bonheur, la vraie liberté, et cette adoption céleste dont la grâce est le principe (3, 4-6 : MG 48, 642 B, trad. Bareille).

Tout ceci montre qu'il ne faut blâmer personne de fuir une si haute dignité. Saint Paul lui-même tremblait et était frappé

de stupeur lorsqu'il considérait le sacerdoce. Le prêtre doit, en effet, faire preuve d'une vertu et d'une sainteté exceptionnelle ; il doit particulièrement bannir de son cœur l'ambition, se montrer extrêmement sage et prudent, circonspect et clairvoyant, patient et endurant, même devant le blâme et l'injure, et s'il en va ainsi pour un simple prêtre, à plus forte raison pour un évêque.

Le quatrième livre traite du destin terrible qui attend ceux qui entrent dans l'état clérical malgré la connaissance de leur indignité, et ceux qui sont obligés contre leur volonté de s'y soumettre sans posséder les dons nécessaires, en particulier celui de la prédication. Le prêtre qui veut devenir un bon prédicateur doit acquérir les connaissances voulues pour résister aux attaques de tous, grecs, juifs et hérétiques, surtout des manichéens et des disciples de Valentin, Marcion, Sabellius et Arius. Saint Paul offre ici un magnifique exemple, car il ne fut pas seulement remarquable à cause de ses miracles mais aussi de son éloquence.

Le cinquième livre mériterait d'être appelé un manuel à l'usage des prédicateurs, car l'auteur y traite de l'effort et de la diligence qu'ils doivent apporter à leur tâche, ainsi que des dangers qui y sont inclus. Un bon prédicateur doit mépriser la flatterie, s'il connaît le succès, et ne pas céder à la jalousie, si d'autres reçoivent plus de louanges que lui. Il faut que son premier but soit de plaire à Dieu, et la critique défavorable ainsi que le défaut d'appréciation ne doivent pas le troubler.

Le sixième livre oppose la vie active à la vie contemplative. Il est intéressant de constater que Chrysostome, toujours prodigue de louanges pour cette dernière, et qui vécut plusieurs années lui-même dans la solitude, donne ici sa préférence à la première, parce qu'elle exige beaucoup plus de grandeur d'âme. Les difficultés et les dangers de la vie monastique ne peuvent se comparer à ceux du ministère sacerdotal. La vie du moine ne constitue pas une preuve aussi grande de vertu que celle d'un bon prélat. Il est beaucoup plus facile de sauver son âme à soi-même que celle des autres. Les prêtres sont responsables des fautes même des autres, tandis que les moines ne répondront que des leurs. La vie active exige donc une perfection beaucoup plus grande que la vie contemplative, et, pour

toutes ces raisons, Chrysostome se juge en-dessous des responsabilités et des périls de la dignité sacerdotale.

Les circonstances historiques du dialogue tel qu'il apparaît dans le premier livre, et la forme elle-même du dialogue, semblent être plutôt une fiction qu'un fait réel, et ne servent qu'à donner un cadre au thème principal de l'auteur : la grandeur et les responsabilités du sacerdoce. Toutes les tentatives faites pour identifier le Basile du dialogue sont restées vaines jusqu'ici, car on ne le trouve nulle part ailleurs mentionné dans les œuvres de Chrysostome, pas même dans sa correspondance. On a proposé Basile le Grand, Basile de Séleucie et Basile de Raphanée, ce dernier ayant les préférences, mais il reste étonnant qu'une amitié aussi intime n'ait pas laissé la moindre trace dans ses écrits ultérieurs. Ni Palladius ni Socrate ne mentionnent l'incident de l'élection et de la consécration de Basile. Il semble donc que Chrysostome, dans le récit de son introduction et au cours du traité, ait pris pour modèle littéraire l'*Or. II De fuga* de Grégoire de Nazianze (cf. plus haut, p. 350), où celui-ci justifie sa fuite devant le sacerdoce. Il existe dans la façon même dont le sujet est traité un grand nombre de détails que Chrysostome semble emprunter à Grégoire, bien qu'il le surpasse par la profondeur de la pensée et la noblesse du ton.

Editions : MG 47, 623-692. — Éd. séparée : J. A. NAIRN, CPT 4. Cambridge, 1906 (reste la meilleure de toutes les éditions existantes). — S. COLOMBO, San Giovanni Crisostomo. Dialogo del sacerdozio, testo, versione, note (Corona Patr. Sal.). Turin, 1934.

Traductions : Anglaises : W. R. W. STEPHENS, LNPF 9 (1889) 33-83. — H. HOLLIER. London, 1728. — S. RICHARDSON. London, 1759. — H. M. MASON. Philadelphia, 1826. — F. W. HOHLER. Cambridge, 1837. — E. G. MARSH. London, 1844. — B. H. COWPER. London, 1866. — T. A. MOXON (SPCK). London, 1907. — P. BOYLE, 2e éd. Dublin, 1910. — W. A. JURGENS, The Priesthood. A Translation of the Περὶ ἱερωσύνης of St. John Chrysostom. New York, 1955. — *Allemandes* : G. WOHLENBERG, Bibliothek theol. Klassiker 29. Gotha, 1890. — J. C. MITTERRUTZNER, BKV 1 (1890) 16-148. — A. NAEGLE, BKV2 27 (1916) 97-251. — *Françaises* : F. MARTIN, Saint Jean Chrysostome. Dialogue sur le sacerdoce. Trad. nouv. avec notes. Paris, 1932. — B. H. VANDENBERGHE, Saint Jean Chrysostome. Dialogue sur le sacerdoce. Version nouvelle. Namur, 1958. — *Italiennes* : S. COLOMBO, op. cit. — E. NEGRIN, S. Giovanni Crisostomo. Del sacerdozio. Vicenza, 1931. — R. TONNI, S. Giov. Cr.,

Il dialogo del sacerdozio. Alba, 1942. — *Espagnole :* D. Ruiz Bueno, San Juan Crisóstomo. Los seis libros sobre el Sacerdocio (Colección Excelsa 17). Madrid, 1945. — *Hollandaise :* F. Vermuyten, Johannes Chrysostomus. Over het priesterschap, 2e éd. Tongerloo, 1941. — *Polonaise :* W. Kania, Jana Chryzostoma, O kaplanstwie. Posnan, 1949.

Etudes : J. Volk, Die Schutzrede des Gregor von Nazianz und die Schrift über das Priestertum von Johannes Chrysostomus : Zeitschrift für praktische Theologie 17 (1895) 56-63 (situation historique fictive). — A. Cognet, De Ioannis Chrys. dialogo qui inscribitur Περὶ ἱερωσύνης λόγοι ἕξ (thèse). Paris, 1900. — J. A. Nairn, On the Text of the De sacerdotio of St. Chrysostom : JThSt 7 (1906) 575-590. — S. Colombo, Il prologo del Περὶ ἱερωσύνης di S. Giovanni Crisostomo : Didaskaleion 1 (1912) 39-47. — A. Nägele, Zeit und Veranlassung der Abfassung des Chrysostomus-Dialogs De sacerdotio : HJG 37 (1916) 1-48 (forme du dialogue fictive, et Basile non un personnage historique). — J. Stiglmayr, Die historische Unterlage der Schrift des heiligen Chrysostomus über das Priestertum : ZkTh 41 (1917) 413-449 (contre Nägele). — A. Kulemmann, Das christliche Lebensideal des Chrysostomus auf Grund seiner Schrift Περὶ ἱερωσύνης. Berlin, 1924. — C. Baur, Chrysostomus De sacerdotio : ThGl 18 (1926) 569-576. — F. P. Karnthaler, Die Einleitung zu Johannes Chrysostomus : Ueber das Priestertum : eine comparatio : BNJ 9 (1932-1933) 36-38. — W. A. Maat, A Rhetorical Study of St. John Chrysostom's De sacerdotio (PSt 71). Washington, 1944. — F. Ogara, La homilia intitulada De sacerdotio liber septimus : Greg 27 (1946) 145-155. — W. Kania, Ideal kaplana wedlug sw. Jana Chryzostoma : Ateneum Kaplanskie, 46 (1947) 105-130. — T. Sinko, De inventione, tempore, consilio librorum De sacerdotio S. Johannis Chrysostomi : AIPh 9 (1949) 531-545 (date de la composition, peut-être 404). — B. H. Vandenberghe, La charte du prêtre selon saint Jean Chrysostome : VS 97 (1957) 175-186.

2. *La vie monastique.*

Plusieurs traités sont consacrés à l'apologie de la vie ascétique. Les plus anciens d'entre eux sont les *Paraeneses ad Theodorum lapsum* (MG 47, 277-316), deux exhortations à son ami Théodore, le futur évêque de Mopsueste, qui avait cédé aux charmes d'une certaine Hermione et s'était détourné de la vie monastique (cf. plus haut p. 564). Seule, la première de ces exhortations observe la forme conventionnelle; l'autre, celle d'une lettre; et elles datent toutes deux de l'époque où Chrysostome était encore anachorète. A la même période appartiennent les deux livres *De compunctione* (περὶ κατανύξεως) (47, 393-422), le premier adressé au moine Démétrius, le second au

moine Stéléchius. Chrysostome y expose la nature et la nécessité de la vraie componction.

Les trois livres *Adversus oppugnatores vitae monasticae* attaquent les ennemis du monachisme, réfutent leurs accusations, et s'efforcent de persuader les pères chrétiens de confier leurs fils aux moines pour leur éducation supérieure et leur formation morale (MG 47, 319-386). L'ouvrage tout entier, composé entre 378 et 385, fait penser à la philosophie et à la rhétorique populaires. Le parallèle du second livre (6) entre le moine et le roi répond à un lieu commun du stoïcisme, et se trouve développé plus complètement dans le court essai *Comparatio regis et monachi* (MG 47, 387-392), qui forme la contrepartie chrétienne du parallèle entre le philosophe et le tyran au neuvième livre de la *République* de Platon.

Traductions : Anglaises : W. R. W. Stephens, LNPF 9 (1889) 87-116 (*Ad Theodorum lapsum*). — R. Blackburn, LNPF 9 (1889) 147-155 (*De compunctione*). — *Allemandes :* J. Fluck, Die ascetischen Schriften des hl. Johannes Chrysostomus. Freiburg i. B., 1864, 7-103 (*Adversus oppugnatores vitae monasticae*); 107-114 (*Comparatio regis et monachi*). — J. C. Mitterrutzner, BKV 1 (1890) 283-345 (*Ad Theodorum lapsum*). — *Française :* P. E. Legrand, Saint Jean Chrysostome. Contre les détracteurs de la vie monastique. Exhortations à Théodore. Paris, 1933. — *Espagnoles :* L. del Paramo, Tratados de San Juan Crisóstomo contra los perseguidores de los que inducen a otros a abrazarse con la vida monastica (Obras escogidas de Patrologia griega T. II). Barcelona, 1918. — D. Ruiz Bueno, Tratados asceticos. Texto griego, versión española y notas (Obras de San Juan Crisóstomo). Madrid, 1958.

Etudes : S. Haidacher, Eine interpolierte Stelle in des hl. Chrysostomus Büchlein ad Demetrium monachum : ZkTh 18 (1894) 405-411 (*De compunctione*). — P. Ubaldi, Di due citazioni di Platone in G. Crisostomo : RFIC 28 (1900) 69-75 (*Adversus oppugnatores*). — W. Heffing, Eine arabische Version der zweiten Paraenesis des Johannes Chrysostomus an den Mönch Theodorus : OC N. S. 12-14 (1925) 71-98. — C. Fabricius, Vier Libaniusstellen bei Johannes Chrysostomus : SO 33 (1957) 135-136 (*Comparatio regis et monachi* influencée par Libanius). — G. Jouassard, Ad Theodorum lapsum : HJG 77 (1958) 140-150 (Théod. de Mopsueste n'est pas le destinataire). — J. Dumortier, La tradition manuscrite des traités à Théodore : BZ 52 (1959) 265-275. — C. Fabricius, Adressat und Titel der Schriften an Theodor : Classica et Mediaevalia 20 (1959) 68-97 (Théodore de Mops. n'était pas le destinataire). — J. Dumortier, Les citations bibliques des Lettres de saint Jean Chrysostome à Théodore : SP IV (TU 79). Berlin, 1961, 78-83.

3. *Sur la Virginité et le veuvage.*

Le livre *De virginitate* (MG 48, 533-596) est avant tout (ch. 24-84) une interprétation détaillée de I Cor. 7, 38, où l'Apôtre affirme que le mariage est bon, mais la virginité meilleure ; aussi l'auteur renvoie-t-il à ce traité dans ses homélies sur la Première aux Corinthiens (19, 6) qu'il donna ultérieurement à Antioche.

Peu après son ascension au patriarcat de Constantinople (397), Chrysostome publia deux lettres pastorales sur les *Syneisaktoi* ou *virgines subintroductae,* c'est-à-dire sur le problème posé par l'habitation sous le même toit d'ascètes hommes et femmes. La première, adressée aux clercs, condamne la coutume observée par certains prêtres d'avoir chez eux des vierges consacrées pour tenir leur maison, tout en affirmant vivre avec elles comme frères et sœurs dans la dévotion. Le second *Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant* (MG 47, 513-532) insiste pour que les femmes soumises aux règlements canoniques (αἱ κανονικαί) ne permettent pas que des hommes résident de façon permanente avec elles sous le même toit. Chrysostome reconnaît qu'il n'y a pas eu en fait beaucoup de mal, mais observe que le scandale doit inévitablement se produire. Bien que ces deux traités manifestent un grand zèle apostolique pour la réforme du clergé, leur langue est souvent âpre et mordante, puisque l'auteur va jusqu'à comparer ces maisons à de mauvais lieux. Palladius rapporte que « ceci provoqua une grande indignation de la part des clercs, qui étaient sans amour de Dieu et brûlant de passion » (19).

Le court traité *Ad viduam juniorem* (MG 48, 399-410), composé probablement vers 380, s'efforce de consoler une jeune veuve de la perte de son époux Thérasius, et le traité *De non iterando conjugio*, qui conseille aux veuves en général de rester comme elles sont (I Cor. 7, 40), souvent imprimé en appendice au précédent, est probablement de la même date.

Edition : Nouv. éd. crit. : J. Dumortier, Saint Jean Chrysostome, Les cohabitations suspectes. Comment observer la virginité (nouv. coll. de textes et doc.). Paris, 1955.

Traductions : Anglaise : W. R. W. Stephens, LNPF 9 (1889) 119-128 (Lettre à une jeune veuve). — *Allemandes :* J. Fluck, Die ascetischen Schriften des hl. Johannes Chrysostomus. Freiburg i. B., 1864, 117-145 (*Adversus eos qui apud se habent virgines subintroductas*) ; 149-174 (*Quod regulares feminae*); 177-277 (*De virginitate*); 283-298 (*Ad viduam juniorem*); 299-312 (*De non iterando conjugio*). — J. C. Mitterrutzner, BKV 1 (1890) 149-282 (*De virginitate*). — *Française :* F. Martin, Saint Jean Chrysostome, Discours sur le mariage; Lettre à une jeune veuve. Paris, 1933 (*De non iterando conjugio; Ad viduam juniorem*). — *Espagnole :* B. Vizmanos, Las Virgenes cristianas de la primitiva Iglesia. Estudio historico y antologia patristica (BAC). Madrid, 1949, 1173-1272 (S. Juan Cris., Sobre la virginidad).

Etudes : A. Moulard, Saint Jean Chrysostome, le défenseur du mariage et l'apôtre de la virginité. Paris, 1923. — K. Böckenhoff-R. Stapper, Gedanken des hl. Johannes Chrysostomus über Fragen der Sexualpädagogik : Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Pädagogik 2 (1926) 174-188. — J. Stiglmayr, Zur Aszese des hl. Chrysostomus : ZAM 4 (1929) 29-49. — C. Baur, Der Weg der christlichen Vollkommenheit nach der Lehre des hl. Johannes Chrysostomus : ThGl 20 (1928) 26-41. — L. Meyer, Perfection chrétienne et vie solitaire dans la pensée de saint Jean Chrysostome : RAM 14 (1933) 232-262 ; *idem*, Liberté et moralisme chrétien dans la doctrine spirituelle de saint Jean Chrysostome : RSR 23 (1933) 283-305 ; *idem*, Saint Jean Chrysostome, maître de perfection chrétienne. Paris, 1933, 229-267. — D. Gorce, Mariage et perfection chrétienne d'après saint Jean Chrysostome : Études Carmélitaines 21 (1936) 245-284. — G. Brunner, Die Zeit der Abfassung der Schrift Ad viduam iuniorem des hl. Johannes Chrysostomus : ZkTh 65 (1941) 32-35 (composé vers la fin de mai 392). — J. Dumortier, Le mariage dans les milieux d'Antioche et de Byzance d'après saint Jean Chrysostome : Lettres d'humanité 6 (Paris, 1946) 102-166. — J. Dumortier, La tradition manuscrite des traités de saint Jean Chrysostome adressés aux moines et aux vierges : Contra eos qui subintroductas habent, Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant : Actes du congrès de l'Association G. Budé, Grenoble, 1948. Paris, 1949, 151-152 (résumé) ; *idem*, La date des deux traités de saint Jean Chrysostome aux moines et aux vierges : Contra eos qui subintroductas habent, Quod regulares feminae viris cohabitare non debeant : MSR 6 (1949) 247-252 (les deux traités doivent être datés des environs de 382) ; *idem*, De quelques principes d'ecdotique concernant les traités de saint Jean Chrysostome : MSR 9 (1952) 63-72 (étude des dix-huit manuscrits des deux traités contre les *Syneisaktoi*). — G. Brunner, Intorno ad un passo del Crisostomo : Aevum 29 (1955) 272-274 (texte critique du *Quod regulares feminae,* ch. 8). — J. Dumortier, Les idées morales de saint Jean Chrysostome : MSR 12 (1955) 27-36 (vertus monastiques) ; *idem*, L'auteur présumé du Corpus asceticum de saint Jean Chrysostome : JThSt N. S. 6 (1955) 99-102 (Nicéphore de Constantinople); *idem*, Les citations scripturaires des Cohabitations (MG 47, 495-532) d'après leur tradition manuscrite : SP I (TU 63). Berlin, 1957, 291-296 (*Contra eos* et *Quod regulares*). —

G. H. Ettlinger, Some Historical Evidence for the Date of St. John Chrysostom's Birth in the Treatise Ad viduam iuniorem : Traditio 16 (1960) 373-380.

4. *Sur l'éducation des enfants.*

Nulle part ailleurs, Chrysostome ne donne un exposé aussi condensé de ses idées sur l'éducation que dans le traité intitulé *De inani gloria et de educandis liberis*. On pourrait s'étonner à première vue de le voir joindre ces deux sujets dans un même livre. La première section, de beaucoup la plus courte, *Sur la vaine gloire*, traite du vice principal d'Antioche, la luxure et la débauche, et la seconde, *Sur l'éducation des enfants*, a pour but d'en préserver la jeunesse en enseignant aux parents la bonne manière d'élever leurs fils et leurs filles. L'auteur présente comme naturel le passage du premier sujet au second, puisque la racine la plus profonde de toute corruption est l'insuffisante formation morale de la génération qui monte (15) : « La corruption du monde reste sans frein parce que personne ne garde ses enfants, personne ne leur parle de la chasteté, du mépris de la richesse et de la gloire, des commandements de Dieu » (17). Il engage les parents à considérer l'éducation de leurs enfants comme le plus élevé et le plus saint de leurs devoirs, et à leur communiquer les vraies richesses de l'âme plutôt que celles du monde, car ils doivent former leurs fils et leurs filles non pour le temps, mais pour l'éternité. Ce petit livre est un document intéressant pour l'histoire de la pédagogie chrétienne, bien que Chrysostome n'y accorde que peu d'attention au développement intellectuel de l'enfant et ne prétende pas y faire une profonde analyse psychologique.

Le nombre des manuscrits qui contiennent ce traité est très petit, et les éditions de Fronton du Duc, Savile, Montfaucon et Migne ne le donnent pas. Le dominicain F. Combefis l'imprima pour la première fois en 1656 et lui joignit une version latine. John Evelyn en 1659 le traduisit en anglais, sans faire figurer toutefois les seize premiers paragraphes sur la vaine gloire. Montfaucon et Migne l'ayant rejeté comme apocryphe, il resta dans l'oubli jusqu'au jour où Haidacher attira de nouveau l'attention sur lui en le publiant avec une traduction

allemande, et en prouvant dans son introduction que tous les doutes sur son authenticité étaient sans aucun fondement. Sa mort précoce en 1908 l'empêcha de publier une nouvelle édition critique du texte grec, qui fut donnée par F. Schulte en 1914. Haidacher et Schulte fondaient l'un et l'autre leurs conclusions au sujet de son authenticité sur ses nombreuses ressemblances avec les écrits reconnus authentiques de Chrysostome, en particulier la similitude dans le choix du style, la structure des phrases, le langage figuratif et la répétition des thèmes favoris. La comparaison du début de ce traité avec la dixième homélie sur l'épître aux Éphésiens parut particulièrement convaincante à Haidacher, qui fixe les deux écrits à Antioche et à l'année 393.

Combefis et Schulte ne s'appuyaient que sur un seul manuscrit, le *Codex Parisinus Gr.* 764, saec. X-XI, anciennement à la bibliothèque Mazarine, mais, tandis que Schulte affirmait avoir en vain cherché d'autres copies, A. Papadopoulos-Kerameus avait découvert en 1881 et décrit dans un catalogue imprimé en 1885, un second manuscrit, le *Codex Lesbiacus* 42, de la fin du Xe ou au début du XIe siècle, fol. 92^v^ à fol. 118^r^. La publication de Kerameus paraît avoir passé inaperçue, car en 1929 C. Baur revendiqua la découverte de ce second manuscrit.

Editions : F. Schulte, Johannes Chrysostomus, De inani gloria et de educandis liberis (Progr. 627 Collegium Augustinianum Gaesdonck). Diss. Münster, 1914. — Nouv. éd. crit. : B. K. Exarchos, Joh. Chrysostomus, Ueber Hoffart und Kindererziehung. Mit Einleitung und kritischem Apparat (Das Wort der Antike 4). Munich, 1955. — J. Fantini, San Juan Crisostomo, De la vanagloria y de la educacion de los hijos. ed. escolar. Salamanca, 1959.

Traductions : Anglaises : J. Evelyn, The Golden Book of St. John Chrysostom concerning the Education of Children. London, 1659. — M. L. W. Laistner, Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire together with an English translation of John Chrysostom's Address on Vain Glory and the Right Way for Parents to bring up their Children. Ithaca N. Y., 1951. — *Allemande :* S. Haidacher, Des hl. Johannes Chrysostomus Büchlein über Hoffart und Kindererziehung samt einer Blumenlese über Jugenderziehung aus seinen Schriften übersetzt und herausgegeben. Freiburg i. B., 1907.

Etudes : A. Hülster, Die paedagogischen Grundsätze des hl. Johannes Chrysostomus : ThGl 3 (1911) 203-227. — S. Seidlmayer, Die Pädagogik des Johannes Chrysostomus. Diss. Munich, 1923, et Münster, 1926. —

S. SKIMINA, De Johannis Chrysostomi De inani gloria et de educandis liberis libelli veritate : Eos (1929) 711-730. — J. DUMORTIER, L'éducation des enfants au IVe siècle : Revue des Sciences Humaines (1947) 222-238. — B. EXARCHOS, The Authenticity of John Chrysostom's Treatise De inani gloria et de educandis liberis (en grec) : Θεολογία 19 (1941-1948) 153-170, 340-355, 559-571. — D. MORAITIS, The Authenticity of the Treatise De inani gloria (en grec) : *ibid.* 718-733 (contre l'authenticité). — Dans l'introduction de sa nouvelle édition mentionnée ci-dessus (1955) B. Exarchos défend l'authenticité contre Moraitis ; à la suite de Haidacher, il donne des raisons pour insérer le traité entre la dixième et la onzième homélie du *Commentaire sur les Éphésiens* (contre Schulte). — M. L. W. LAISTNER, The Lesbos Manuscript of Chrysostom's De inani gloria : VC 5 (1951) 179-185. — D. RUIZ BUENO, El Opusculo « De inani gloria » de San Juan Crisostomo : Helmantica 9 (1958) 57-85 (défense de l'authenticité).

5. *Sur la souffrance.*

Chrysostome était simple diacre lorsqu'il écrivit les trois livres *Ad Stagirium a daemone vexatum*, où il console son ami, le moine Stagirius, qui traversait une grave épreuve de découragement et de désespoir spirituel. Chrysostome y discute le sens de l'adversité et invite Stagirius à reconnaître dans ses propres épreuves le dessein d'amour de la divine providence. Le second et le troisième livre retracent l'histoire de la souffrance d'Adam à saint Paul, dans le but précisément de montrer que les amis de Dieu ont traversé les plus grandes tribulations.

Les deux autres traités sur le problème de la souffrance datent de la période de son second exil, entre 405 et 406, et sont adressés à des amis de son pays. Dans le premier, *Quod nemo laeditur nisi a se ipso* (MG 52, 459-480), il prouve qu'en réalité nul ne peut nuire à autrui sans sa propre coopération, car il appartient toujours et partout au libre vouloir de l'homme d'éviter ou non ce qui seul peut le blesser. Dans le second, *Ad eos qui scandalizati sunt ob adversitates* (MG 52, 479-528), il console ceux qui se scandalisent des difficultés du moment et des perspectives affligeantes de l'avenir. Si les intentions de Dieu ne nous apparaissent pas clairement, il ne faut pas pour autant que les afflictions et les revers tombant dans le lot des justes nous incitent à mettre en doute l'ordre divin du monde.

Edition séparée : Nouv. éd. crit. : J. J. CANAVAN, Quod nemo laeditur nisi a se ipso. Diss. Cornell Univ. Ithaca N. Y., 1956 (microfilm). — A. M. MALINGREY, Jean Chrysostome, Sur la Providence de Dieu. Introduction et notes (SCH 79). Paris, 1961 (Ad Stagirium).

Traduction : Anglaise : W. R. W. STEPHENS, LNPF 9 (1889) 269-284 (*Quod nemo laeditur*).

Etudes : B. H. VANDENBERGHE, Les raisons de souffrir d'après saint Jean Chrysostome : VS 100 (1959) 187-206.

6. *Contre les païens et les juifs.*

Ces deux traités apologétiques, malgré la persistance de quelques doutes, semblent authentiques. Le premier, *De S. Babyla contra Julianum et Gentiles*, composé vers 382, montre le triomphe victorieux de la religion chrétienne et la défaite du paganisme dans l'histoire de l'évêque et martyr Babylas d'Antioche, qui mourut au cours de la persécution de Dèce. Julien l'Apostat en avait fait retirer les restes du bosquet de Daphné près d'Antioche en 362, pour y rétablir l'ancien culte d'Apollon, mais le 24 octobre 362 le célèbre temple de Daphné brûla et neuf mois plus tard Julien lui-même fut terrassé (26 juin 363). Chrysostome exalte ces deux événements comme la preuve de la puissance de saint Babylas, cite de longs passages du discours de Libanius (60) sur l'incendie du temple, et qualifie ses regrets de radotage insensé.

Le second traité *Contra Judaeos et Gentiles quod Christus sit Deus* est « une démonstration à l'intention des juifs et des Grecs, de la divinité du Christ, d'après les paroles qui le concernent partout dans les prophètes », comme l'énonce le titre complet du texte grec. L'auteur établit la divinité du Christ en montrant l'accomplissement des propres prophéties du Christ et de celles de l'Ancien Testament. Parmi les premières, il insiste particulièrement sur celles qui annonçaient la puissance irrésistible de la religion chrétienne et la destruction du temple de Jérusalem. Il rappelle que, de son propre temps, le roi qui surpassa tous les autres en iniquité, Julien, donna son acquiescement à la reconstruction du temple de Jérusalem, mais que, l'ouvrage commencé, un feu sortit des fondations et repoussa les juifs. La croix, qui était le symbole d'une mort horrible, est devenue objet de bénédiction : « Les rois ôtent leurs couronnes et prennent la croix, le symbole de la mort du Christ. La croix

figure sur leurs costumes officiels et sur leurs couronnes, dans leurs prières et sur leurs armes, et sur la sainte Table se tient la croix. Partout à travers le monde la croix resplendit d'une splendeur plus grande que celle du soleil. » La victoire du Christ est complète : « Rois et généraux, législateurs et consuls, esclaves et hommes libres, individus, sages et fous, barbares, et toutes les races différentes de l'humanité, et toute terre sous le soleil — à travers ce vaste domaine, son nom et son culte sont répandus ; puissiez-vous apprendre le sens de la prophétie : « Et son reste sera glorieux » (Is., 11, 10). La tombe même de son corps immolé, si petite et étroite qu'elle soit, est plus vénérée que les palais sans nombre des rois, plus honorée que les rois eux-mêmes. »

Le traité est probablement incomplet car il s'achève de façon abrupte, et Chrysostome ne remplit pas sa promesse de parler ensuite des juifs plus en détail. Par le contenu et l'éloquence, le traité semble de sa plume, et un grand nombre de passages rappelle ses autres œuvres. Les opinions se partagent sur la date exacte de sa composition : Bardenhewer (vol. 3, p. 348) la situe en 387, tandis que Williams songe au commencement de son diaconat (381).

Editions : MG 50, 533-572 (*De S. Babyla*) ; 48, 813-838 (*Contra Judaeos*).

Etudes : A. Nägele, Chrysostomos und Libanios : Chrysostomika. Rome, 1908, 111-142. — R. van Loy, Le « Pro templis » de Libanius : Byz 8 (1933) 7-39. — A. L. Williams, Adversus Judaeos. A Bird's-Eye View of Christian Apologiae until the Renaissance. Cambridge, 1935, 135-138. — M. Heidenthaller, Johannes Chrysostomus : « Nachweis der Gottheit Christi ». Linz, 1951 (*Contra Judaeos* authentique). — Autres études, plus haut, p. 634.

3. *Lettres*

Il existe encore environ deux cent trente-six lettres de Chrysostome, datant toutes de son second exil. Bien que la plupart soient très brèves, elles témoignent de l'intérêt qu'il prenait au bien de ses amis de Syrie et de Constantinople, malgré son propre éloignement. Adressées à plus de cent destinataires différents, elles répondent à des correspondants avides d'apprendre

quelque chose sur son sort, donnent la preuve émouvante de son zèle pastoral, et consolent ses amis et ses disciples affligés de la situation désespérée de l'Église de Constantinople et de son propre malheur. Les plus longues et les plus chaleureuses sont les dix-sept communications adressées à la veuve et diaconesse Olympias (MG 52, 549-623), qui ne se fatigua jamais de faire des démarches pour l'amélioration du sort de Chrysostome. Les plus importantes sont les deux lettres qu'il adressa au pape Innocent. La première et la plus longue (52, 529-536), écrite à Constantinople sitôt après Pâques 404, avant son second exil, relate les troubles que provoquèrent dans la capitale l'arrivée de Théophile d'Alexandrie et sa propre déposition. La seconde date de la fin de 406 et fut écrite de Cucuse.

Editions : MG 52. — *Ed. séparée :* A. M. Malingrey, Saint Jean Chrysostome, Lettres à Olympias (SCH 13). Paris, 1947. — Choix de lettres : G. Zandonella, S. Giovanni Crisostomo, Lettere scelte (Corona Patr. Sal.). Turin, 1933.

Traductions : Anglaise : W. R. W. Stephens, LNPF 9 (1889) 287-303 (quatre lettres à Olympias) ; 307-314 (lettres au pape Innocent). — *Allemande :* BKV 3 (1879) 461-610 (dix-sept lettres à Olympias) ; 445-460 (lettres au pape Innocent). — *Française :* P. E. Legrand, Lettres à Olympias. Paris, 1933. — A. M. Malingrey, op. cit. — *Italienne :* G. Zandonella, op. cit. — *Espagnole :* B. Bejarano, Cartas a Santa Olimpiade (Colección Excelsa 12). Madrid, 1944.

Etudes : F. Böhringer, Johannes Chrysostomus und Olympias. 2e éd. Stuttgart, 1876. — P. Ubaldi, Gli epiteti esornativi nelle lettere di S. Giovanni Crisostomo : Bess 6, 2 (1902) 304-332. — J. Bousquet, Vie d'Olympias la Diaconesse : ROC 11 1906) 225-250 ; *idem*, Récit de Sergia sur Olympias : ROC 12 (1907) 225-268. — H. Dacier, Saint Jean Chrysostome et la femme chrétienne au IVe siècle de l'Église grecque. Paris, 1907, 119-264 (Saint Jean Chrysostome et Olympiade). — S. Haidacher, Chrysostomus-Fragmente : Chrysostomika. Rome, 1908, 217-234 (fragments de correspondance avec Nil). — A. M. Amelli, S. Giovanni Crisostomo anello provvidenziale tra Constantinopoli e Roma : Chrysostomika. Rome, 1908, 47-60 (lettres au pape Innocent). — G. Zandonella, Epistolario Crisostomiano : Didaskaleion N. S. 7 (1929) 23-92. — P. R. Coleman-Norton, The Correspondence of St. John Chrysostom with Special Reference to his Epistles to Pope Innocent I : CPh 24 (1929) 279-284. — G. Bardy, La chronologie des lettres de saint Jean Chrysostome à Olympias : MSR 2 (1945) 271-284. — E. R. Smothers, A Note on Luke 2, 49 : HThR 45 (1952) 67-69 (*Ad Olympiadem, Ep.* 13, MG 52, 610, etc. — B. H. Vandenberghe, St. John Chrysostom and St. Olympias. London, 1959.

ÉCRITS APOCRYPHES

Le prestige du nom de Chrysostome lui valut de se voir attribuer faussement beaucoup plus d'écrits que tout autre Père grec : trois cents apocryphes imprimés et six cents encore inédits dans les manuscrits. Dans certains cas les auteurs ont été identifiés : Nestorius, Sévérien de Gabala, Flavien d'Antioche, Amphiloque d'Iconium, Eusèbe d'Alexandrie, Hésychius de Jérusalem, Grégoire d'Antioche, Anastase le Sinaïte, Jean Damascène et bien d'autres. Divers *Spuria* appartiennent matériellement, mais non formellement à Chrysostome, car son autorité encouragea très tôt la pratique d'extraire, de différentes homélies, ses propos sur tel ou tel sujet pour les réunir et en faire une nouvelle homélie sur le thème choisi. D'autres sont de pures inventions.

Etudes : Pour les homélies liturgiques du pseudo-Chrysostome, voir plus haut, p. 637. — P. Vogt, Zwei Homilien des hl. Chrysostomus, mit Unrecht unter die zweifelhaften verwiesen : BZ 14 (1905) 498-508, défend l'authenticité des deux homélies *De precatione* (MG 50, 775-786). — J. Weyer, De homiliis quae Joanni Chrysostomo falso attribuuntur. Bonn, 1952 (Diss. typ.), prouve qu'elles sont apocryphes. — K. Holl, Amphilochius von Ikonium. Tübingen, 1904, 91-102, montre que les homélies *In mulierem peccatricem* (MG 61, 745-752) et *In paralyticum in die mediae Pentecostes* (MG 61, 777-782) appartiennent à Amphiloque et que l'homélie *In illud : Pater si possibile est* (MG 61, 751-756) est une compilation d'une homélie d'Amphiloque. Une traduction anglaise de l'homélie *In Paralyticum* a été publiée par W. R. W. Stephens, LNPF 9 (1889) 211-220, et de l'homélie *In illud : Pater si possibile est*, ibid. 201-207. — Le sermon *In dictum illud : In qua potestate haec facis ?* (MG 56, 411-428) est de Sévérien de Gabala; cf. S. Haidacher, Pseudo-Chrysostomus. Die Homilie über Mt. 21, 23 von Severian von Gabala : ZkTh 32 (1908) 410-413. Pour les autres œuvres de Sévérien, voir : C. Martin, Une homélie *De poenitentia* de Sévérien de Gabala : RHE (1930) 331-343. — B. Marx, Severiana unter den Spuria Chrysostomi bei Montfaucon-Migne : OCP (1939) 281-367. — Pour les sermons inédits, voir : E. Batareikh, Discours inédit sur les Chaînes de saint Pierre attribué à saint Jean Chrysostome : Chrysostomika. Rome, 1908, 937-1006 (texte grec). — I. Simon, Homélie copte inédite sur saint Michel et le Bon Larron, attribuée à saint Jean Chrysostome : Orientalia 3 (1934) 227-242, 4 (1935) 222-234. — Pour les *Apocryphes* coptes, voir plus haut, p. 606. — Pour les sermons appartenant à Proclus de Constantinople, voir : B. Marx, Procliana. Untersuchungen über den homiletischen Nachlass des Patriarchen von Konstantinopel. Münster, 1940; cf. plus loin, p. 729. — Pour les sermons de Basile de Séleucie, voir : B. Marx, Der homiletische Nachlass des Basileios von Seleukeia : OCP 7 (1941) 329-369. Pour l'homélie *Contre les Juifs, les Grecs et les hérétiques; et sur les paroles « Jésus fut invité à un mariage »* (MG 48, 1075-1080) et le sermon *Contre les Juifs, sur le serpent d'airain* (MG 51, 793-802), voir : A. L. Williams, Adversus Judaeos. Cambridge, 1935, 139-140. — Pour les deux homélies sur Pélagie, voir : P. Franchi de' Cavalieri, Note agiografiche (ST 65). Cité du Vatican, 1935, 281-303. — Pour une ancienne version slavonne, *In Annuntiationem*, voir : M. van Wijk, Byzantinoslavica 7 (1937-1938) 108-123. — La « Prière de saint Chrysostome » appartient plutôt à Basile, comme l'a montré H. Holloway, The Prayer of St. Chrysostom : ExpT 46 (1935) 238. — Un grand nombre de sermons apocryphes semblent être d'Hippolyte de Rome. — R. H. Connolly, New Attributions to Hippolytus : JThSt (1945) 192-200, traite de MG 59, 723-746. — H. de Lubac, L'arbre cosmique : Mélanges E. Podechard. Lyon, 1945, 191-198. — P. Nautin, Homélies Paschales I (SCH 27), Paris, 1950, pense que cette homélie est anti-arienne et non d'Hippolyte; cf. *Initiation aux Pères de l'Eglise*, vol. II, 213. — Pour l'homélie sur le psaume 96, voir : G. W. H. Lampe, The Exegesis of Some Biblical Texts by Marcellus of Ancyra and Pseudo-Chrysostom's Homily on Ps. XCVI : JThSt (1948) 169-175. — Pour les extraits de l'apocryphe : *Commentaire sur Jérémie*, voir : G. Mercati, Postille del codice Q a Geremia tratte dal commento dello pseudo-Crisostomo : Miscellanea Biblica B. Ubach (Scripta et Monumenta I). Barcelona, 1953, 27-30. — Y. Abd al-Masih, A Discourse by St. John Chrysostom on the Sinful Woman in the Sahidic Dialect : Bull. Soc. Archéol. Copte 15 (1958-1960) 11-39 (Texte de Pierpont Morgan Collection T. LIII, Codex S 77, ff. 26-35 et traduction anglaise).

1. *Opus imperfectum in Matthaeum.*

Parmi les traités apocryphes, l'*Opus imperfectum in Matthaeum* mérite une mention spéciale parce qu'il bénéficia d'une grande réputation pendant le moyen âge, qui le considérait comme une œuvre authentique de Chrysostome (MG 56, 611-946). C'est un commentaire latin incomplet sur Matthieu, composé de cinquante-quatre homélies, dont le véritable auteur est un arien du Ve siècle. Pendant longtemps on crut que le latin en était la langue originale, mais J. Stiglmayr apporta des raisons pour établir que l'original devait être grec, et le latin une révision plutôt libre. Il conclut que l'auteur en pourrait être le prêtre arien Timothée, qui vécut à Constantinople au temps de l'empereur Arcade (395-408), car Socrate (*Hist. eccl.*, 7, 6) loue ses larges connaissances scripturaires. Il n'existe toutefois pas

la moindre preuve d'une activité littéraire de la part de ce Timothée, et ce silence est d'autant plus surprenant que l'auteur de l'*Opus imperfectum* déclare être l'auteur d'autres commentaires sur Marc et Luc. En dernier lieu, G. Morin est arrivé à la conclusion que l'original fut composé en latin vers 550 en Illyrie.

Edition : MG 56, 611-946.

Etudes : H. Boehmer-Romundt, Des Pseudo-Chrysostomus Opus imperfectum in Matthaeum : Zeitschrift f. wissenschaftl. Theologie 46 (1903) 361-407. — F. X. Funk, Zum Opus imperfectum in Matthaeum : ThQ 86 (1903) 424-428. — T. Paas, Das Opus imperfectum in Matthaeum. Diss. Tübingen, 1907. — F. Kaufmann, Zur Textgeschichte des Opus imperfectum in Matthaeum. Kiel, 1909. — J. Stiglmayr, Das Opus imperfectum in Matthaeum : ZkTh 34 (1910) 1-38, 473-499. — O. Schilling, Eigentum und Erwerb nach dem Opus imperfectum in Matthaeum : ThQ 92 (1910) 214-243. — F. Zehentbauer, Der Wucherbegriff in des Pseudo-Chrysostomus Opus imperfectum in Matthaeum : Festgabe A. Ehrhard. Bonn, 1922, 491-501. — G. Morin, Quelques aperçus nouveaux sur l'Opus imperfectum in Matthaeum : RB 37 (1925) 239-262; *idem*, Les homélies latines sur saint Matthieu attribuées à Origène : RB 54 (1942) 9-11; *idem*, Indices de provenance illyrienne du livre d'Evangiles q : Miscellanea G. Mercati I (ST 121). Cité du Vatican, 1946, 99. Morin identifie l'auteur de l'*Opus imperfectum* avec le traducteur semi-arien du *Commentaire sur Matthieu* d'Origène. — E. Klostermann, ThLZ 73 (1948) 49, etc., n'est pas d'accord avec lui.

2. *Synopsis Veteris et Novi Testamenti.*

Il s'agit d'une sorte d'introduction aux Écritures donnant une description détaillée du contenu de chaque livre. Le texte de l'édition bénédictine (réimprimé dans Migne, MG 56, 313-386) est incomplet. Bryennios et Klostermann en ont publié des compléments qui représentent plusieurs chapitres, mais un certain nombre de chapitres, en particulier sur les livres du Nouveau Testament, sont encore perdus. Les plus anciens manuscrits remontent au XIe siècle. Avant de pouvoir résoudre la question de son auteur, il faudra examiner attentivement les relations de cette synopse avec celle qui se trouve faussement attribuée à saint Athanase (cf. plus haut, p. 71), quoique son caractère apocryphe ne fasse aucun doute.

3. *La liturgie de saint Chrysostome.*

La liturgie dite de saint Chrysostome est, dans sa forme actuelle, bien postérieure au saint dont elle porte le nom. En dehors des quelques jours de l'année liturgique où celle de saint Basile (cf. plus haut, p. 325) est prescrite, elle est restée jusqu'à nos jours d'un usage général dans les Églises d'Orient, et se trouve traduite en plusieurs langues différentes. Tandis qu'on a de bonnes raisons de rattacher la liturgie de saint Basile au nom de ce Père cappadocien, celles qui permettraient d'attribuer la liturgie de Chrysostome au grand patriache de Constantinople sont toutes douteuses. Le plus ancien manuscrit, du VIIIe ou IXe siècle, ne lui attribue que deux prières, ce qui veut dire qu'il refuse implicitement de lui attribuer le reste. De plus, le synode constantinopolitain de 692, dit *Quinisexte*, parle d'une liturgie de saint Jacques et d'une liturgie de saint Basile, mais non d'une liturgie de saint Chrysostome, alors qu'il aurait dû non seulement le faire, mais n'y pouvait manquer, vu le contexte. Ce n'est que dans les manuscrits plus récents que la totalité de la liturgie prend le nom de Chrysostome. Elle doit probablement sa vaste influence à ce qu'elle fut la liturgie de la capitale impériale et remplaça au cours du XIIIe siècle les liturgies les plus anciennes de saint Jacques et de saint Marc. Sous sa forme grecque, elle s'étendit aux monastères basiliens d'Italie, et dans sa version slavonne byzantine, aux régions les plus éloignées de Russie. La plus ancienne traduction latine, découverte dans un manuscrit datant de la seconde moitié du XIIe siècle, semble remonter à l'époque de la première croisade (1096-1099) et provenir du sud de l'Italie. Une seconde fut faite à Constantinople vers 1180 par l'interprète pisan Leo Tuscus.

Editions : Texte grec : F. E. Brightman, Liturgies Eastern and Western I. Eastern Liturgies. Oxford, 1896, 309-344 (établie sur le Cod. Barb. III, 55) et 353-390 (texte moderne). — *Ed. séparée* : P. de Meester, The Divine Liturgy of our Father among the Saints John Chrysostom. Greek text with introduction and notes. English translation by the Benedictines of Stanbrook. 2e éd. London, 1930; *idem*, Die göttliche Liturgie unseres heiligen Vaters Johannes Chrysostomus. Griechischer Text mit Einführung, Uebersetzung und Anmerkungen. Munich, 1932.

Anciennes versions : La plus ancienne version latine éditée par A. STRITTMATTER, EL 55 (1941) 2-73; *idem*, Missa Grecorum. Missa Sancti Johannis Chrisostomi. The Oldest Latin Version Known of the Byzantine Liturgies of St. Basil and St. John Chrysostom : Traditio 1 (1943) 79-137. — Version *géorgienne* : M. TARCHNISVILI, Die georgische Uebersetzung der Liturgie des hl. Johannes Chrysostomus nach einem Pergament-Rotulus aus dem X./XI. Jahrhundert : JL 14 (1938) 79-94 (traduction allemande). — Version *syriaque* : H. G. CODRINGTON, Anaphora S. Joannis Chrysostomi Syriace. Rome, 1940. — Version *arabe* : C. BACHA, Notions générales sur les versions arabes de la liturgie de saint Jean Chrysostome, suivies d'une ancienne version inédite : Chrysostomika. Rome, 1908, 405-472. — Pour la version *arménienne*, voir : G. AUCHER, La versione armena della liturgia di S. Giovanni Crisostomo : *ibid.* 359-404. — Ancienne version *slavonne* : A. J. SHIPMAN, The Holy Mass according to the Greek Rite, being the Liturgy of St. John Chrysostom in Slavonic and English. New York, 1912.

Traductions modernes : Anglaises : P. DE MEESTER, op. cit. — A. FORTESCUE, The Divine Liturgy of Our Father among the Saints John Chrysostom, done into English. London, 1908. — F. E. BRIGHTMAN, The Divine Liturgy of Saint John Chrysostom, 2e éd. London, 1931. — A. J. SHIPMAN, op. cit. — *Allemandes :* R. STORF, Griechische Liturgien : BKV² (1912) 205-262. — P. DE MEESTER. Munich, 1932 (cf. plus haut). — M. TARCHNISVILI, art. cit. (version *géorgienne*). — *Française :* F. v. V. GHIGA, La divine liturgie de saint Jean Chrysostome. Paris, 1934. — *Hollandaise :* I. DOENS, De heilige liturgie van onzen Vader Johannes Chrysostomus. Amay (Belg.), 1937.

Etudes : C. AUNER, Les versions romaines de la liturgie de saint Jean Chrysostome : Chrysostomika. Rome, 1908, 731-770. — J. BOCIAN, De modificationibus in textu slavico liturgiae S. Joannis Chrysostomi apud Ruthenos subintroductis : *ibid.* 920-972. — C. CHARON, Le rite byzantin et la liturgie chrysostomienne dans les patriarcats melkites (Alexandrie-Antioche-Jérusalem) : *ibid.* 473-718. — H. W. CODRINGTON, Liturgia praesanctificatorum Syriaca S. Joannis Chrysostomi : *ibid.* 719-730. — P. DE MEESTER, Les origines et les développements du texte grec de la liturgie de saint Jean Chrysostome : *ibid.* 245-358. — A. PÉTROVSKI, Histoire de la rédaction slave de la liturgie de saint Jean Chrysostome : *ibid.* 859-928. — A. BAUMSTARK, Die Chrysostomosliturgie und die syrische Liturgie des Nestorios : *ibid.* 771-858; *idem*, Die konstantinopolitanische Messliturgie vor dem 9. Jahrhundert : KT 35 (1909) 1-16; *idem*, Zur Urgeschichte der Chrysostomosliturgie : ThGl 5 (1913) 299-313, 392-395. — L. PULLAN, A Guide to the Holy Liturgy of St. John Chrysostom. London, 1921. — P. DE MEESTER, Authenticité des liturgies de saint Basile et de saint Jean Chrysostome : DAL 6 (1925) 1596-1604. — J. MOREAU, Les anaphores des Liturgies de saint Jean Chrysostome et de saint Basile comparées aux canons romain et gallican. Paris, 1927. — C. G. BENNIGSEN, The Byzantine Liturgy of St. John Chrysostom as Compared with the Roman Mass : Clergy Review 11 (1936) 363-371. — H. ENGBERDING, Die syrische Anaphora der Zwölf Apostel und ihre Paralleltexte : OC 34 (1937) 213-247. — A. GRABAR, Un rouleau liturgique constantinopolitain et ses peintures : DOP 8 (1954) 161-199 (contenant la Liturgie de Jean Chrysostome). — H. ENGBERDING, Die westsyrische Anaphora des hl. Chrysostomus und ihre Probleme : OC 39 (1955) 33-47. — A. RAES, L'authenticité de la Liturgie byzantine de saint Jean Chrysostome : OCP 24 (1958) 5-16 (la liturgie ne peut être attribuée à saint Chrysostome). — J. MATEOS, L'action du Saint-Esprit dans la liturgie dite de saint Jean Chrysostome : PrOChr 9 (1959) 193-208. — A. STRITTMATER, Notes on Leo Tuscus' Translation of the Liturgy of St. John Chrysostom : Didascaliae. Studies in Honor of A. M. Albareda. New York, 1961, 411-424.

ASPECTS THÉOLOGIQUES

Pas un des nombreux écrits de Chrysostome ne mérite à proprement parler le nom de recherche ou d'étude d'un problème théologique en tant que tel. Il ne s'engagea dans aucune des grandes controverses théologiques du IVe siècle, et, s'il réfute l'hérésie, il ne le fait que pour apporter à ses auditeurs l'information et l'enseignement nécessaires. Il était par nature et par prédilection pasteur d'âmes et réformateur né de la société humaine. Bien que nul n'interprétât jamais aussi bien que lui les Saintes Écritures, il n'éprouvait aucun attrait pour la spéculation et ne prenait aucun intérêt à l'abstraction. Cette absence de penchant pour l'exposé systématique n'exclut pas toutefois une profonde intelligence des questions théologiques délicates. D'autre part, du fait que ce grand orateur sacré appuie totalement sa prédication sur l'Écriture, l'étude de son héritage littéraire présente une importance primordiale pour la théologie positive. Ses écrits reflètent la foi traditionnelle avec une grande fidélité, et il ne faut pas sous-estimer leur contenu doctrinal. Malheureusement une monographie complète sur sa pensée théologique n'a jamais été écrite jusqu'ici, malgré l'importance et la signification extraordinaires qu'elle présenterait.

1. *Christologie.*

Bien qu'il fût élève de Diodore de Tarse, Chrysostome ne se sentit pas appelé à défendre ouvertement la christologie de

l'école d'Antioche dans la capitale de l'Orient. Peut-être s'en abstint-il par crainte de dresser encore l'une contre l'autre Alexandrie et Constantinople. On ne peut mettre en doute cependant qu'il accordât sa faveur à l'enseignement d'Antioche dans son exégèse comme dans sa christologie. Il distingue de façon claire *ousia* et *physis*, qu'il rapporte à la nature, d'*hypostasis* et de *prosopon*, qu'il rapporte à la personne. Il enseigne que le Fils est de la même essence que le Père (MG 57, 17; 59, 290) et emploie au moins cinq fois la formule nicéenne *homoousios* pour caractériser la relation du Fils au Père (*Hom.* 7, 2 *contra Anomeos*, MG 48, 758; *Hom.* 52, 3 et 54, 1 *in Joh.*, MG 59, 290 et 298; *Hom.* 54, 2 *in Matth.*, MG 58, 534; *Hom.* 26, 2 *in I Cor.*, MG 61, 214). Il préfère cependant des expressions comme « égal au Père », « égal en essence », « égalité d'essence », et déclare : « Vous ne devez pas, lorsque vous entendez nommer le *Père* et le *Fils*, chercher autre chose pour établir la relation concernant l'essence, mais si cela ne suffit pas à vous prouver la condignité et la consubstantialité, vous pouvez l'apprendre aussi de ses œuvres » (*Hom.* 74 *in Joh.*, 2). Puisqu'il procède du Père, le Fils doit nécessairement être éternel :

> Si quelqu'un s'avisait de vous dire : « Comment se peut-il qu'étant le Fils, il ne soit pas moins ancien que le Père ? Celui qui procède vient nécessairement après celui dont il procède », nous répondrions que ce sont là des idées empruntées aux choses humaines, et que celui qui est capable de poser de telles questions en posera de plus absurdes encore, et telles que notre oreille ne doit pas les supporter. Nous parlons de la nature divine, et non de la nature humaine, seule sujette à de semblables nécessités et donnant une base à ces raisonnements. Pour fortifier cependant les âmes faibles, voici ce que nous ajoutons à cela.
>
> Dites-moi, le rayon de soleil nous est-il envoyé par le soleil même, ou vient-il d'ailleurs ? Il faut reconnaître, à moins qu'on ne soit privé de ses sens, que cet astre en est la source. Bien que le rayon émane du soleil, nous ne dirons jamais que celui-ci est antérieur à celui-là; car le soleil n'a pas existé un seul instant sans émettre ses rayons.

> Or, si dans ce monde visible des corps, nous en trouvons un qui provient d'un autre et qui n'est pas postérieur, pourquoi refusez-vous de croire qu'il en soit ainsi d'une nature qui se dérobe à nos pensées comme à nos regards ? Telle est néanmoins la réalité parce que telles sont les exigences de cette nature. C'est pour cela que Paul donne au Fils le même nom qu'au Père, déclarant ainsi qu'il est engendré et coéternel. Eh quoi ! répondez-moi, tous les temps et tous les espaces ne sont-ils pas son œuvre ? Quiconque possède sa raison doit l'avouer. Sous ce rapport, il n'existe donc pas de différence entre le Fils et le Père; et dès lors l'un n'est pas postérieur à l'autre, ils sont coéternels. Les mots « avant » et « après » impliquent l'idée de temps; impossible de les employer en dehors d'un temps qui se suit et se compte. Dieu, par sa nature, est au-dessus des siècles (*Hom.* 4 *in Joh.*; MG 59, 47 D, trad. Bareille).

Comme tous les Antiochiens, il insiste sur le caractère complet et parfait de la divinité du Christ contre les ariens, et de son humanité contre les apollinaristes. Le Christ est de la même nature que le Père, τῆς αὐτῆς οὐσίας τῷ πατρί (*Hom.* 1 *in Matth.*, n. 2, MG 57, 17; *Hom.* 4 *contra Anomeos*, n. 4, MG 48, 732). Il a aussi un corps humain, non pécheur comme le nôtre, mais identique au nôtre par nature (*Hom.* 13 *in Rom.*, n. 5). Malgré la dualité des natures, il n'y a qu'un seul Christ : « Voilà ce qu'il s'est fait, voilà ce qu'il a pris: Dieu, il l'était d'avance. Ne confondons pas, ne divisons pas. Un seul Dieu, un seul Christ Fils de Dieu. Quand je dis un, c'est l'union que j'énonce, et non la confusion (ἕνωσιν λέγω οὐ σύγχυσιν); la nature divine n'est pas tombée de manière à devenir la nature humaine, les deux se trouvent unies » (*Hom.* 7 *in Phil.*, n. 2-3). « Par une union (ἑνώσει) et une conjonction (συναφείᾳ), Dieu le Verbe et la chair sont un, non par une confusion ou une oblitération des substances, mais par quelque union ineffable et au-dessus de l'intelligence » (*Hom.* 11 *in Joh.*, 2). Cette dernière formule exprime son attitude invariable à l'égard du problème christologique et se trouve déjà citée dans la collection de passages patristiques présentée par les Antiochiens en 431 et par le concile de Chalcédoine en 451. Chrysos-

tome ne cherche pas ce que peut être en elle-même cette union des deux natures dans une seule personne. S'il fait habiter parfois le Logos dans l'homme Christ comme dans un temple (*In Ps.* 44, 3; *Hom.* 4 *in Matth.*, 3), s'il parle d'une « assomption de la chair » par Dieu, d'une « action de prendre la chair pour lui-même » (*Hom.* 11 *in Joh.*, 2), il faut se garder de trop insister sur des expressions rhétoriques de ce genre, qui étaient communes dans l'école d'Antioche, bien qu'elles fussent appelées à devenir avec Nestorius un axiome dogmatique.

Etudes : E. MICHAUD, La christologie de saint Jean Chrysostome : Revue internat. de théologie 17 (1909) 275-291 ; *idem*, La sotériologie de saint Jean Chrysostome : *ibid.* 18 (1910) 35-49. — J. H. JUZEK, Die Christologie des hl. Johannes Chrysostomus. Zugleich ein Beitrag zur Dogmatik der Antiochener. Diss. Breslau, 1912. — E. MERSCH, Le Corps Mystique du Christ. 2[e] éd. Bruxelles, 1936, 464-486. — F. FROMM, Das Bild des verklärten Christus beim hl. Paulus. Nach den Kommentaren des hl. Johannes Chrysostomus. Rome, 1938. — J. LÉCUYER, Le sacerdoce céleste du Christ selon Chrysostome : NRTh 72 (1950) 561-579. — C. HAY, St. John Chrysostom and the Integrity of the Human Nature in Christ : FS 19 (1959) 298-317. — I. HAUSHERR, Noms du Christ et voies d'oraison. Rome, 1960, 57-62.

2. *Mariologie.*

On ne peut contester que sa formation à l'école d'Antioche ait influencé sa mariologie. Nulle part dans ses nombreux écrits il n'applique à la sainte Vierge le titre de *Theotokos*, auquel les Antiochiens faisaient objection, mais il n'emploie jamais non plus leur expression *Christotokos*, ou celle de Diodore de Tarse, *Anthropotokos*, ce qui prouve chez lui une réserve voulue et une volonté d'abstention dans la querelle soulevée dès 380 (cf. Grégoire de Nysse, *Epist.* 3; plus haut, p. 411). Il enseigne nettement (*Hom.* 4 *in Matth.*, 3) la virginité perpétuelle de Marie : « Nous ignorons beaucoup de choses, par exemple, comment l'Infini est contenu dans le sein; comment lui qui contient toutes choses est porté, avant sa naissance, par une femme; comment la Vierge enfante sans cesser d'être vierge » (τίκτει ἡ παρθένος καὶ μένει παρθένος). Par contre, à d'autres endroits il parle de la sainte Vierge d'une manière si étrange que saint Thomas d'Aquin remarque : *In verbis illis Chrysostomus excessit* (S. Th., III[a], qu. 27, a. 4, ad 3). Ainsi il se demande pourquoi l'ange annonça la Bonne Nouvelle à la Sainte Vierge avant la conception et seulement après à saint Joseph :

> Pour quel motif, me direz-vous, ne se conduisit-il pas de même envers Marie et lui parla-t-il avant le mystère de la conception ? — Pour ne pas la jeter dans le trouble; car il était à craindre que, dans l'ignorance de ce qui s'était passé, et dans la consternation qu'elle en aurait ressentie, elle ne formât contre elle-même quelque funeste dessein, qu'elle ne se fût hâtée de cacher son déshonneur dans la mort (*Hom.* 4 *in Matth.*, 4-5; MG 57, 45 A, trad. Bareille).

Son interprétation de Matth., 12, 47, n'est pas moins contestable :

> Aujourd'hui nous apprenons quelque chose de plus extraordinaire encore, à savoir que sans la vertu, il n'eût servi de rien à la mère du Christ de le porter dans ses entrailles, et de le mettre au monde de la manière merveilleuse que nous connaissons. De cette vérité voici la preuve irrécusable : « Comme il parlait à la multitude, raconte l'évangéliste, quelqu'un lui dit : Voilà votre mère et vos frères qui vous cherchent. Et il leur dit : Qui est ma mère, et qui sont mes frères? » S'il parlait de la sorte, ce n'est pas qu'il eût honte de sa mère ou qu'il reniât celle qui l'avait enfanté : s'il eût dû en rougir, il n'eût point consenti à être porté dans son sein; il voulait nous enseigner que ce titre de mère n'eût servi de rien à Marie, si elle n'eût parfaitement rempli tous ses devoirs. Ce qu'elle faisait en ce moment lui était inspiré par un amour-propre excessif; elle voulait montrer au peuple l'autorité et l'influence qu'elle exerçait sur son enfant, duquel elle n'avait pas encore une très haute idée : en conséquence elle se présente d'une façon importune...
>
> Quant à sa mère, s'il eût voulu la renier, il l'aurait fait sans doute lorsque les juifs lui reprochaient sa naissance : or, il la traite avec tant de tendresse que, du haut de la

croix, il la recommande aux soins de son disciple chéri, et lui témoigne sa plus vive sollicitude. S'il ne fait pas de même en ce moment, c'est par intérêt pour ses frères et pour elle... Ne vous bornez donc pas à considérer le blâme léger qu'exprime la réponse du divin maître, considérez de plus la témérité de ses frères, la qualité de celui qui les reprend, car ce n'est pas un homme ordinaire, mais le Fils unique de Dieu, et le but de sa réprimande : il ne se proposait pas de causer à sa mère la moindre peine, mais de la délivrer d'une tyrannie dangereuse, et de lui persuader qu'il était, en même temps que son fils, son propre Seigneur (*Hom.* 44 *in Matth.*, 1; MG 57, 464 D, trad. Bareille).

Lorsque la mère disait à son fils aux noces de Cana, « Ils n'ont plus de vin » (*Joh.* 2, 3), Chrysostome commente : « car elle désirait leur faire une faveur, et se rendre plus remarquable elle-même au moyen de son fils » (*Hom.* 21 *in Joh.*, 2).

On ne peut contester l'authenticité de ces passages, et ceux de son *Commentaire sur Matthieu* se trouvent déjà dans les versions arménienne, syriaque et latine du Ve siècle.

Etudes : S. Vailhé, Origines de la fête de l'Assomption : EO 9 (1916) 138-145. — M. Jugie, La première fête mariale en Orient et en Occident : EO 22 (1923) 129-152. — C. Baur, Der hl. Johannes Chrysostomus und seine Zeit. I. Munich, 1929, 297-300. — C. Gianelli, Témoignages patristiques grecs en faveur d'une apparition du Christ ressuscité à la Vierge Marie : REB 11 (1953) 106-119 (Chrysostome identifie Maria Jacobi avec la sainte Vierge).

3. *Péché originel.*

Dans son sermon *Ad neophytos* redécouvert par Haidacher (cf. plus haut, p. 633), Chrysostome remarque, tout en détaillant les effets du baptême : « Nous baptisons donc aussi les petits enfants, bien qu'ils n'aient pas de péchés » (ἁμαρτήματα). Le pélagien Julien d'Éclane inféra de ce passage que Chrysostome niait le péché originel. Saint Augustin (*Contra Julianum*, 1, 22) lui réplique avec raison que le pluriel de « péchés » ainsi que le contexte supposent que Chrysostome songeait aux

péchés personnels (*propria peccata*), et confirme son argumentation par huit autres citations d'autres écrits de Chrysostome, pour montrer que celui-ci enseignait ouvertement l'existence du péché originel. Dans tous ces passages, néanmoins, la pensée de Chrysostome ne coïncide pas exactement avec les idées de saint Augustin et sa terminologie mieux appropriée. Bien que Chrysostome affirme fréquemment que les conséquences ou les peines du péché d'Adam n'atteignirent pas seulement nos premiers parents, mais aussi leurs descendants, jamais il ne dit de façon explicite que nous ayons hérité de ce péché lui-même par la naissance et qu'il soit inhérent à notre nature. Commentant Rom., 5, 19, par exemple, il déclare :

> Quelle est la difficulté ? Comment la désobéissance d'un seul homme peut-elle constituer plusieurs hommes en état de péché ? Qu'un homme ayant péché, puis étant devenu par là sujet à la mort, ait donné le jour à une race soumise à la même condition, il n'y a point d'invraisemblance à l'admettre; mais que la prévarication de l'un constitue l'autre en état de péché, quel rapport entre ces deux effets ? Il semble qu'un homme ne doit être puni comme pécheur qu'à la condition d'avoir commis lui-même le péché. Quel est donc le sens du mot « pécheur » ? A mon avis, il s'appliquerait aux hommes en tant qu'ils sont réservés au supplice et sujet à la mort » (*Hom.* 10 *in Rom.*, 1, 2, 4; MG 60, 477 D, trad. Bareille).

Etudes : E. Boularand, La nécessité de la grâce pour arriver à la foi, d'après saint Jean Chrysostome (Analecta Gregoriana 18). Rome, 1939; *idem*, Greg 19 (1938) 515-542 (extrait). — J. Solano, La παλιγγενεσία (Mt. 19, 28; Tit. 3, 5) según San Juan Crisóstomo : Miscelanea de la universidad de Comillas 2. Santander, 1944, 91-138. — B. Altaner, Augustinus und Johannes Chrysostomus. Quellenkritische Untersuchungen : ZNW (1952-1953) 76-84. — A. Kenny, Was St. John Chrysostom a Semi-Pelagian : ITQ 27 (1960) 16-29.

4. *Pénitence.*

Des théologiens comme P. Martain et P. Galtier ont fait appel à Chrysostome pour démontrer qu'à son époque, aussi

bien à Antioche qu'à Constantinople, la confession privée à un prêtre prévalait universellement et était obligatoire dans le cas de tout péché mortel. Cet appel est vain. Chrysostome parle fréquemment de la confession des péchés, mais il entend par là soit la confession publique devant les autres, soit l'ouverture du cœur en présence de Dieu seul. Il insiste sans cesse sur cette confession intérieure, dont il montre la nécessité et les avantages, mais jamais il n'insinue que la confession faite devant Dieu inclue aussi la confession à un prêtre exerçant le rôle de représentant de Dieu. Au contraire, dans plusieurs passages, il exclut postivement cette interprétation :

> Je vous presse et je vous conjure de confesser fréquemment vos fautes au Seigneur. Je ne vous mets pas en présence d'une réunion de vos semblables, je ne vous oblige pas à découvrir aux hommes vos péchés; déployez devant Dieu votre conscience, avouez-lui vos blessures et implorez-en le remède : montrez-les à celui qui, loin de vous insulter, viendra à votre aide. D'ailleurs, vous auriez beau vous taire, il connaît tout (*Hom. contra Anomoeos*, 5).
>
> Quel espoir de pardon aurions-nous, si nos péchés ne se présentaient pas même à notre mémoire ? Si nous y pensions, tout serait gagné. De même que, lorsqu'on a dépassé la porte, on est dans la maison ; de même, quand on pense à ses péchés, quand on y pense chaque jour, on est sûr d'arriver à la guérison. Celui qui se borne à dire : « Je suis pécheur », sans examiner les divers genres de fautes, sans ajouter : « J'ai péché de telle ou telle manière », celui-là ne s'arrêtera pas, il confessera toujours ses désordres, et n'aura jamais soin de s'en corriger (*Hom.* 9 *in Hebr.*; MG 63, 303 B).

On ne trouve aucun passage dans les écrits de Chrysostome où il apparaît comme un témoin incontestable de l'existence de la confession privée, et il est significatif que, dans ses six livres *De sacerdotio*, où il examine la diginité et les devoirs du sacerdoce, il cite dix-sept obligations du prêtre, mais jamais une seule fois celle d'entendre les confessions. Il existe toutefois un passage très lourd de sens, où Chrysostome proclame que le

prêtre a le pouvoir de remettre les péchés, une fois dans le baptême, et une seconde fois dans l'extrême-onction :

> Ce n'est pas seulement quand ils (les prêtres) nous régénèrent dans la grâce, c'est encore après nous avoir régénérés qu'ils peuvent remettre nos fautes. « Quelqu'un parmi vous est-il malade, dit le texte sacré, qu'il appelle les prêtres de l'Église, ils prieront sur lui, en l'oignant avec l'huile au nom du Seigneur. Et la prière de la foi sauvera le malade; et le Seigneur le ranimera; et s'il a commis des péchés, ils lui seront remis » (Jacques, 5, 14-15) (*De sacerdotio*, 3, 6; MG 48, 644 C).

Etudes : P. Martain, Saint Jean Chrysostome et la confession : Revue Augustinienne 6 (1907) 460-462. — J. Turmel, Saint Jean Chrysostome et la confession : Revue du Clergé français 49 (1907) 294-308 (contre la confession privée). — P. Galtier, Saint Jean Chrysostome et la confession : RSR 1 (1910) 209-240, 313-350. — A. Lagarde, Saint Jean Chrysostome a-t-il connu la confession ? : RHL (1914) 26-62. — H. Keane, The Sacrament of Penance in St. John Chrysostom : ITQ 14 (1919) 305-317. — J. F. Gilliam, Scylla and Sin : Philological Quarterly (Iowa) 29 (1950) 345-347. — J. Goffinet, Péché et corps mystique d'après saint Jean Chrysostome : Revue ecclésiastique de Liège 45 (1958) 3-17, 65-87. — K. A. Ruf, Sünde und Sündenvergebung nach der Lehre des hl. Johannes Chrysostomos. Theol. Diss. Freiburg i. B., 1959.

5. *Eucharistie.*

A l'époque moderne, on a décerné à Chrysostome le titre de *Doctor Eucharistiae*, et, quoique celui-ci n'ait jamais reçu de sanction ecclésiastique officielle, il est exact que cet auteur est un grand témoin de la présence réelle du Christ dans l'eucharistie et de son caractère sacrificiel. Ses déclarations en ce sens sont nombreuses, claires, positives et détaillées. Il voudrait qu'on approchât de ce sacrement avec crainte et dévotion, et il appelle l'eucharistie « une table de sainte crainte » (*Hom. de bapt. Christi*, MG 49, 370), « une table inspirant la crainte et divine » (*Hom. in natal. Dom.*, MG 49, 360), « les mystères terribles » (*Hom.* 25 *in Matth.*, MG 57, 331 ; *Hom.* 46 *in Joh.*, MG 49, 261 ; *Hom.* 24 *in I Cor.*, MG 61, 919), « les divins mystères » (*Hom.* 34 *in I Cor.*, MG 49, 288), « les mystères qui demandent révérence et tremblement » (*Hom. in nat. Dom.*,

MG 49, 392). Le vin consacré est « la coupe de la sainte crainte » (*Cat. I ad illum.*, MG 49, 223), « le sang inspirant la crainte » (*Hom.* 82 *in Matth.*, MG 58, 746), et « le précieux sang » (*De sacerdotio*, 3-4, MG 48, 642; *Hom.* 16 *in Hebr.*, MG 63, 124). De plus, l'eucharistie est « un sacrifice redoutable et terrible » (*Hom.* 24 *in I Cor.*, MG 61, 203), « un terrible et saint sacrifice » (*Hom.* 2 *de prodit. Judae*, MG 49, 390), « le sacrifice le plus redoutable » (*De sacerdotio*, 6, 3, MG 48, 681). Désignant l'autel, il dit : « Le Christ repose ici immolé » (*Hom.* 1 et 2 *De prod. Jud.*, MG 49, 381 et 390), « son corps est là maintenant devant nous » (*Hom.* 50 *in Matth.*, n. 2, MG 58, 507). « Ce qui est dans le calice est cela même qui coula du côté du Christ. Qu'est le pain ? Le corps du Christ » (*Hom.* 24 *in I Cor.*, n. 1, 2, MG 61, 200). « Considère, homme, quelle chair sacrificielle (θυσία) tu prends dans ta main! de quelle table tu vas approcher. Souviens-toi que, tout poussière et cendres que tu es, tu reçois vraiment le corps et le sang du Christ » (*Hom. in nat. Dom*, n. 7, MG 49, 361). Certaines de ses expressions sont encore plus fortes. Il n'hésite pas à dire : « Non seulement nous aurons à voir le Seigneur, mais encore à le prendre entre nos mains, à le manger, à appliquer nos dents sur sa chair et à nous unir très intimement avec lui » (*Hom.* 46 *in Joh.*, n. 3, MG 59, 260). « Ce que le Seigneur ne supporta pas sur la croix (le brisement de ses jambes), il le supporte ici dans le sacrifice, pour l'amour de vous : il permet qu'on le brise en morceaux pour que tous soient comblés à satiété » (*Hom.* 24 *in I Cor.*, n. 2, MG 61, 200). Chrysostome transpose ici à la substance du corps et du sang du Christ ce qui n'est vrai strictement que du pain et du vin, pour faire saisir le plus clairement possible la vérité de la présence réelle et l'identité du sacrifice eucharistique avec celui de la croix (EP 1180, 1195, 1222). C'est un véritable sacrifice qui est offert quotidiennement, mais il n'y a pas une victime aujourd'hui et une autre demain, car c'est toujours la même, et par conséquent le sacrifice est unique :

Il n'y a partout qu'un Christ, tout entier ici et là, ne formant qu'un seul et même corps. Et de même que ce seul et même corps s'offre en divers lieux; de même aussi

il n'y a qu'un seul sacrifice... et la victime offerte aujourd'hui est celle qui le fut au jour de la rédemption et qui ne peut être consumée... Nous n'offrons pas une autre victime, comme le prêtre de l'ancienne loi; c'est toujours la même, ou plutôt nous renouvelons la mémoire du sacrifice (*Hom.* 17 *in Heb.* 3; MG 63, 131 C).

Le prêtre qui offre le sacrifice est le Christ lui-même et la consécration a lieu au moment où les paroles de l'Institution sont prononcées :

Crois que se produit aujourd'hui le même banquet que celui où le Christ était à table, et que ce banquet-ci n'est pas différent de celui-là, car il n'est pas vrai que ce banquet soit préparé par un homme tandis que l'autre le fut par lui-même (*Hom.* 50 *in Matth.*, n. 3; MG 58, 507). Aujourd'hui comme autrefois, c'est le Seigneur qui accomplit et qui offre tout (*Hom.* 27 *in I Cor.*, n. 4; MG 61, 228). Nous assumons le rôle de serviteurs, mais c'est lui qui bénit et transforme (ὁ δὲ ἁγιάζων αὐτὰ καὶ μετασκευάζων αὐτός). (*Hom.* 82 *in Matth.*, 5; MG 58, 744). Ce n'est point un homme dont la puissance fait des offrandes le corps et le sang du Christ, mais ce même Christ qui a été crucifié pour nous. Le prêtre qui, debout, prononce les paroles saintes, est la figure du prêtre véritable, mais la grâce et la vertu de ces paroles viennent de Dieu. Le prêtre dit : « Ceci est mon corps; et ces mots changent (μεταῤῥυθμίζει) la nature des offrandes. La bénédiction du Seigneur, « Croissez, multipliez-vous et remplissez la terre », quoique n'ayant été prononcée qu'une fois, a conféré indéfiniment à la nature humaine le pouvoir de se perpétuer. Ainsi cette parole du Sauveur une fois prononcée a suffi et suffira pour opérer sur la table de toutes les églises, depuis la dernière Pâque de Jésus-Christ jusqu'à nos jours et jusqu'à son avènement, l'accomplissement du plus parfait des sacrifices (*Hom.* 1, et presque identique, *Hom.* 2 *de prodit. Judae.*, n. 6; MG 49, 380 et 389, trad. Bareille).

Etudes : F. Probst, Die antiochenische Messe nach den Schriften des heiligen Johannes Chrysostomus dargestellt : ZkTh 7 (1883) 250-303. —

J. SORG, Die Lehre des hl. Chrysostomus über die reale Gegenwart Christi in der Eucharistie und die Transsubstantiation : ThQ 79 (1897) 259-297. — A. NÄGELE, Die Eucharistielehre des hl. Johannes Chrysostomus, des Doctor Eucharistiae. Freiburg i. B., 1900. — E. MICHAUD, Saint Jean Chrysostome et l'eucharistie : Revue internat. de théologie 11 (1903) 93-111. — S. SALAVILLE, L'épiclèse d'après saint Jean Chrysostome et la tradition occidentale : EO 11 (1908) 101-112. — A. D'ALÈS, Un texte eucharistique de saint Jean Chrysostome : RSR (1933) 451-462 (texte, traduction et commentaire du *De poenitentia* 9, MG 49, 345). — W. LAMPEN, Doctrina S. Joannis Chrysostomi de Christo se offerente in missa : Ant 18 (1943) 3-16. — L. MORINS, Eucharistiae promissio secundum Joannem Chrysostomum in Hom. ad Johannem 6. Diss. Propag. Rome, 1949. — G. FITTKAU, Der Begriff des Mysteriums bei Johannes Chrysostomus. Bonn, 1953. — A. HOFFMANN, Der Mysterienbegriff bei Johannes Chrysostomus : Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 3 (1956) 418-422. — G. TILEA, Eulavia eucharistica dupa Sfîntul Joan Gura de Aur : Studii Teologice 9 (1957) 631-648 (dévotion eucharistique). — G. STÖCKER, Eucharistische Gemeinschaft bei Chrysostomus : ST II (TU 64). Berlin, 1957, 309-316.

Autres études : Ecclésiologie : M. JUGIE, Saint Jean Chrysostome et la Primauté de saint Pierre : EO 11 (1908) 5-15; *idem*, Saint Jean et la Primauté du pape : *ibid.* 193-202. — J. HADZSEGA, De discrimine inter sententiam theologorum orthodoxorum et S. Joannis Chrysostomi de Primatu S. Petri : Operum Academiae Velehradensis 4 (1912) 1-10. — N. MARINI, Il Primato di San Pietro e dei suoi successori in S. Giovanni Crisostomo. 2e éd. Rome, 1922. — C. BAUR, Joh. Chrys. und seine Zeit. Munich, I (1929) 383-391, II (1930) 254-258 (contre Marini). — J. LUDWIG, Die Primatworte Mt. 16, 18. 19 in der altkirchlichen Exegese. Münster, 1952, 54-57. — E. MICHAUD, L'ecclésiologie de saint Jean Chrysostome : Revue internat. de théologie (1903) 491-620. — R. HEISS, Mönchtum, Seelsorge und Mission nach dem hl. Johannes Chrysostomus : Lumen Caecis. St. Ottilien, 1928, 1-23. — P. ANDRES, Der Missionsgedanke in den Schriften des hl. Johannes Chrysostomus. Huenfeld, 1935. — T. SPACIL, Fides catholica S. Joannis Chrysostomi : Greg (1936) 176-194, 355-376. — F. BAUER, Des heiligen Johannes Chrysostomus Lehre über den Staat und die Kirche und ihr gegenseitiges Verhältnis. Diss. Vienne, 1946.

Eschatologie : E. MICHAUD, Saint Jean Chrysostome et l'apocatastase : Revue internat. de théologie 18 (1910) 672-696. — S. SCHIWIETZ, Die Eschatologie des hl. Johannes Chrysostomus und ihr Verhältnis zu der origenistischen. Mainz, 1914. — S. BEZDECHI, La théorie des peines futures chez Platon et Jean Chrysostome (en roumain avec un résumé français) : Anuarul Istitutului de Studii Clasice 2 (1933-1935) 1-33.

Pour les études sur la *sociologie*, voir plus haut, p. 636. — C. N. STRATIOTES, Ἡ ποιμαντικὴ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου· Saloniki, 1935. — M. S. WASYLYK, De servitude apud Joannem Chrysostomum. Diss. Propag. Rome, 1949. — Pour les études sur la *théologie morale* : plus haut, p. 635. — Pour les études sur l'*ascétisme* de Chrysostome, cf. plus haut, p. 651; sur l'*éducation*, plus haut, p. 653; sur le *mariage* et la *virginité*, plus haut, p. 651. — S. COSEVIC, Ἡ περὶ θείας χάριτος διδασκαλία Ἰωάννου τοῦ Χρυσοστόμου : Θεολογία 27 (1956) 367-389. — M. M. BRANISTE, Conceptia Sfîntului Joan Gura de Aur despre prientenie si dragoste : Studii Teologice 9 (1957) 649-672 (idée de l'amitié et de la charité). — S. CINDEA, Sfîntul Joan Gurâ de Aur ca pastor de suflete : Biserica Ortodoxa Romîna 75 (1957) 922-927 (Chrysostome, pasteur d'âmes). — H. J. FRINGS, Medizin und Arzt bei den griechischen Kirchenvätern bis Chrysostomus. Diss. Bonn, 1959. — I. AUF DER MAUR, Mönchtum und Glaubensverkündigung in den Schriften des hl. Johannnes Chrysostomus (Paradosis 14). Fribourg en Suisse, 1959.

ACACE DE BÉRÉE

Acace fut un temps l'ami fidèle de Chrysostome, mais, offensé par un affront qu'il lui prêtait à son égard, il devint l'un de ses plus terribles adversaires (Palladius, *Hist. Laus.*, 4, 18; 6, 21). Né vers 322, il entra très jeune dans la vie monastique, et y acquit une grande réputation de sainteté et d'ascétisme austère, qui paraît méritée. Durant cette période, il correspondit avec Basile le Grand et Épiphane de Salamine, qui composa le *Panarion* à sa requête (cf. plus haut, p. 545). En 378, il fut consacré évêque de Bérée (Alep) en Syrie par Mélèce d'Antioche. Ce dernier l'envoya auprès du pape Damase pour obtenir la solution du schisme d'Antioche. Il participa au concile de Constantinople en 381. Au synode du Chêne, il appartenait avec Antiochus de Ptolémaïs, Sévérien de Gabala et Théophile d'Alexandrie, au groupe des quatre évêques récusés comme juges par Chrysostome. La vieillesse l'empêcha d'assister au concile d'Éphèse, mais il exerça une influence décisive dans les négociations qui menèrent à la formule d'union de 433, et dut mourir peu après. Sozomène (*Hist. eccl.*, 7, 28) et Théodoret (*Hist. eccl.*, 5, 23) exaltent son affabilité comme sa piété, en dépit de son jugement malheureux dans la tragédie de Chrysostome. Un de ses *chorepiscopoi*, Balaï, loue ses vertus à travers cinq hymnes syriaques.

Il ne reste, de son abondante correspondance, que six lettres. L'une est adressée à Cyrille d'Alexandrie en faveur de Nestorius et recommande la paix. Nous en possédons le texte original

grec (MG 77, 99-102) et une traduction latine (Mansi, 5, 518-520). Deux communications envoyées au nestorien Alexandre de Hiérapolis concernent l'entente à rétablir entre Cyrille et les évêques d'Antioche, et ne sont conservées que dans une version latine (MG 84, 647-648; 660). La *Confessio fidei* qui lui est attribuée (MG 72, 1445-1448) paraît apocryphe.

Editions : MG 77, 99-102; 84, 647-648, 658-660; 41, 156, etc. — E. SCHWARTZ, ACO I, 1, 1, 99, etc.; 7, 146, etc., 161, etc.; IV, 85; 92; 243. — Deux fragments se trouvent chez Sévère d'Antioche, *Contra impium Grammaticum* III, 2, éd. I. LEBON, CSCO 93 (1929) 94. — Une traduction allemande des cinq hymnes syriaques de Balaï par P. S. LANDERSDORFER, BKV² 6 (1912) 71-89.

Etudes : E. VENABLES, DCB 1 (1877) 12-14. — V. ERMONI, Acace de Bérée : DHG 1 (1912) 241-242. — C. BAUR, Johannes Chrysostomus und seine Zeit 2. Munich, 1930, 137, etc.; 161-163. — S. SCHIWIETZ, Das morgenländische Mönchtum 3. Mainz, 1938, 182-190. — G. BARDY, Acace de Bérée et son rôle dans la controverse nestorienne : RSRUS 18 (1938) 2-45.

ANTIOCHUS DE PTOLÉMAIS

Antiochus, évêque de Ptolémaïs (l'ancienne Acre) en Phénicie, fut l'un des chefs de la conspiration contre Chrysostome. Il prêchait souvent à Constantinople et, au dire de Sozomène (*Hist. eccl.*, 8, 10) et de Socrate (*Hist. eccl.*, 6, 11), il « avait une si belle voix et une si belle élocution qu'il fut surnommé par certaines personnes Chrysostome « Bouche d'Or ». Il dut mourir peu après le synode du Chêne et, au plus tard, en 408. Gennade (*De vir. ill.*, 20) rapporte qu'il « écrivit un grand volume *Contre l'Avarice* et composa une homélie, pleine de pieuse pénitence et d'humilité, *Sur la guérison de l'aveugle* auquel le Sauveur rendit la vue ». Ces deux écrits ont disparu. L'homélie *Sur la création de l'âme d'Adam et sur la Passion du Christ*, découverte dans les sermons de Chrysostome (Ed. Savile, V, 648-653) et que S. Haidacher attribuait à Chrysostome, n'appartient pas à ce dernier, mais à Sévérien de Gabala, comme J. Zellinger l'a prouvé. Deux sermons de Noël, dont Théodoret (*Dial.*, 2; MG 83, 205), les actes du concile de Chalcédoine (Mansi, 7, 469), Léonce de Byzance (*C. Nest. et Eut.*, 1, 1; MG 86, 1316), et le pape Gélase (*De duabus naturis in Christo*, éd. Thiel, 551, 552, 557) conservent des citations, ont été retrouvés complets par Ch. Martin dans un manuscrit du Xe siècle (*Paris. Gr.* 1491) et paraissent authentiques.

Etudes : R. AIGRAIN, DHG 3 (1924) 707-708. — S. HAIDACHER, Die Homilie des Antiochus von Ptolemais über die Erschaffung der Seele Adams und über das Leiden Christi : ZkTh 33 (1908) 408-410. — J. ZELLINGER, Die Genesishomilien des Bischofs Severian von Gabala. Münster, 1916, 44-47. — C. MARTIN, Un florilège grec d'homélies christologiques des IVe et Ve siècles sur la nativité (Paris. gr. 1491) : Mus 44 (1941) 17-57. Des citations des trois sermons se trouvent chez Sévère d'Antioche, *Contra impium Grammaticum* III, 41, éd. I. LEBON, CSCO 101-102 (1933). — R. DEVREESSE, Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (ST 201). Città del Vaticano, 1959, 178 (Genesis).

SÉVÉRIEN DE GABALA

Sévérien, évêque de Gabala en Syrie (près de Laodicée), est plus important qu'Acace et qu'Antiochus. Il était de caractère plutôt passionné et tirait un orgueil presque arrogant de ses talents oratoires. Il acquit une certaine popularité par ses sermons de circonstance dans la capitale et parvint à fortifier son influence dans les cercles de la cour, spécialement auprès de l'impératrice Eudoxie. Ses relations d'abord amicales avec Chrysostome se changèrent bientôt en une hostilité intense. Il joua un rôle prépondérant à Constantinople dans les événements qui aboutirent au synode du Chêne en 403, et alla jusqu'à demander la déposition de Chrysostome du haut de la chaire (Socrate, *Hist. eccl.*, 6, 16; Sozomène, *Hist. eccl.*, 8, 18). Pallade (*Dial.*, 11) le croit responsable du transfert du patriarche exilé de Cucuse à Pityus. Il mourut après 408.

Il est important comme exégète de l'école antiochienne stricte. Ardent défenseur de la foi de Nicée contre les hérétiques et les juifs, il manque d'originalité et déborde de haine. Sa conception du monde est naïve et non scientifique, puisqu'il n'hésite pas à interpréter au sens littéral l'imagerie la plus audacieuse de la poésie de l'Ancien Testament et à utiliser celui-ci comme un manuel de science naturelle.

Etudes : E. Venables, DCB 4 (1887) 625, etc. — H. Lietzmann, PWK II. Reihe, 2 (1923) 1930-1932. — G. Bardy, DTC 14 (1941) 2000-2006. — E. Peterson, EC 11 (1953) 463. — M. Jugie, Sévérien de Gabala et le symbole athanasien : EO 14 (1911) 193-204; *idem*, Sévérien de Gabala et la causalité sacramentelle : Revue de Phil. et Théol. (1913) 467-471. — W. Dürks, De Severiano Gabalitano. Diss. Kiel, 1917. — J. Zellinger, Studien zu Severian von Gabala (MBTh 8). Münster, 1926. — C. Baur, Johannes Chrysostomus und seine Zeit. 2. Munich, 1930, 134-145, 161-166. — H. D. Altendorf, Untersuchungen zu Severian von Gabala. Diss. Tübingen, 1957 (typ.); cf. ThLZ 83 (1958) 583-584.

SES ÉCRITS

Gennade (*De vir. ill.*, 21) donne la notice suivante sur Sévérien : « Sévérien, évêque de l'Église de Gabala, était très versé dans les Saintes Écritures et merveilleux prédicateur d'homélies, ce pourquoi il fut souvent invité par l'évêque Jean et l'empereur Arcade à prêcher à Constantinople. J'ai lu son *Interprétation de l'Épître aux Galates* et un très attrayant petit ouvrage *Sur le baptême et la fête de l'Épiphanie*. Il mourut sous le règne de Théodose, son fils par le baptême. »

Le Commentaire sur les Galates n'a pas survécu, mais il reste environ trente de ses homélies, la plupart dans les œuvres de saint Chrysostome, l'homme qu'il persécuta jusqu'au bout.

1. Il subsiste en grec environ quatorze sermons, dont les plus importants sont les *Orationes sex in mundi creationem*, six homélies sur l'Hexaemeron (MG 56, 429-500). Quoique transmises sous le nom de Chrysostome, elles appartiennent en réalité à Sévérien, comme en témoignent Cosmas Indicopleustès (*Topogr. Christ.*, 1, 10; MG 88, 417, etc.) et de nombreuses citations dans les chaînes bibliques. Elles furent données pendant le carême, selon la coutume liturgique, et restent de précieuses sources pour la conception antiochienne de l'univers. Leur date exacte est inconnue. Deux autres homélies qui se rattachent à la série sur l'Hexaemeron ne figurent que dans l'édition de Savile, et traitent d'Adam et de l'arbre de la science. Les autres sermons sont les *Hom. in illud Abrahae dictum Genesis* 24, 2 (MG 56, 553-564), *Hom. de serpente quem Moyses in cruce suspendit* (MG 56, 499-516), *Hom. in dictum illud Matth.* 21, 23 (MG 56, 411-428), *Hom. de ficu arefacta* (MG 59, 585-590), *Hom. de sigillis librorum* (MG 63, 531-544).

L'*Homilia de pace*, que Sévérien prononça en 401 lorsque Eudoxie l'eut momentanément réconcilié avec Chrysostome, n'existe dans Migne (52, 425-428) qu'en latin et à l'état fragmentaire, mais A. Papadopoulos-Kerameus en a édité le texte grec complet en 1891.

L'authenticité de deux autres discours conservés en grec reste douteuse, en particulier celle du *Sermo in dedicatione pretiosae et vivificae crucis*.

B. Marx a récemment attribué à Sévérien douze nouvelles homélies conservées parmi les œuvres de Chrysostome, dont certaines sont incomplètes.

Le méchitariste J. B. Aucher a publié, accompagnée d'une traduction latine, une ancienne version arménienne de quinze homélies transmises sous le nom de Sévérien, mais dont seules les neuf premières appartiennent réellement à celui-ci.

Il existe d'autres sermons encore en syriaque, copte et arabe, dont l'authenticité n'a pas été établie de façon indubitable.

Editions : MG 56, 411-590. — A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας I. St. Petersburg, 1891, 15-26 (texte grec de l'*Homilia de pace*). — J. B. Aucher, Severiani Gabal. homiliae nunc primum editae ex antiqua versione Armena in Latinum sermonem translatae. Venise, 1827. Les Homélies 7 (Aucher 250-293) et 9 (Aucher 321-371) subsistent aussi dans l'original grec. On trouve l'homélie 7 dans MG 56, 553-564 et l'homélie 9 dans : J. Zellinger, Studien 9-21, et dans : C. Martin, Note sur l'homélie de Sévérien de Gabala : Mus (1935) 311-321 (*In illud : Pater transeat*). Cf. T. Torossian, Le texte grec de la neuvième homélie de Sévérien de Gabala et la version arménienne (en arménien) : Pazmavev 95 (1937) 4-11. — Un fragment d'une version géorgienne de cette neuvième homélie a été trouvé dans le Codex 35 du Mont Sinaï : G. Garitte, Un fragment géorgien de l'homélie IX de Sévérien de Gabala : Mus 66 (1953) 97-102 (texte géorgien avec traduction française et collationnement avec la version arménienne). — G. Garitte, Catalogue des Mss géorgiens littéraires du Mont Sinaï (CSCO 165. Subsidia 9). Louvain, 1956, 80-81; cf. G. Garitte, Mus 71 (1958) 206. — Pour les homélies syriaques, coptes et arabes, voir : J. Zellinger, Studien 101-116. Cinq citations de cinq homélies encore inconnues sont conservées dans Sévère d'Antioche, *Contra impium Grammaticum* III, 39, 41, éd. J. Lebon, CSCO 101-102 (1933). — Pour un sermon syriaque de Noël nouvellement découvert, voir : C. Moss, Homily on the Nativity

of Our Lord by Severian, Bishop of Gabala : Bulletin of the School of Oriental and African Studies 12 (1948) 555-566 (texte syriaque et traduction anglaise).

Etudes : J. Zellinger, Die Genesishomilien des Bishofs Severian von Gabala. Münster, 1916. — W. Dürks, Eine fälschlich dem Irenaeus zugeschriebene Predigt des Bischofs Severian von Gabala : ZNW 21 (1922) 64-69. — C. Martin, Une homélie De Paenitentia de Sévérien de Gabala : RHE 26 (1930) 331-343 (la septième des *Homiliae 9 de paenitentia* attribuée à Jean Chrysostome, MG 49, 241-276, appartient à Sévérien, etc.). — F. Cavallera, Une nouvelle homélie restituée à Sévérien de Gabala : BLE (1932) 141, etc. — B. Marx, Severiana unter den Spuria Chrysostomi bei Montfaucon-Migne : OCP 5 (1939) 281-367. Une autre homélie du pseudo-Chrysostome a été démontrée appartenir à Sévérien par A. Wenger, Notes inédites sur les empereurs Théodose I, Arcadius, Théodose II, Léon : REB 10 (1953) 47-59; *idem*, Le sermon LXXX de la collection augustinienne de Mai restitué à Sévérien de Gabala : Augustinus Magister I. Paris, 1954, 175-185. — Pour les sermons mariaux de Sévérien, voir : R. Laurentin, Court traité de théologie mariale. Paris, 1953, 162, etc. — E. J. Soares, Severianus of Gabala and the Protoevangelium : Marianum 15 (1953) 401-411. — R. Devreesse, Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (ST 201). Città del Vaticano, 1959, 178-179. — J. Kirchmeyer, L'homélie acéphale de Sévérin sur la Croix dans le Sin. 493 : AB 78 (1960) 18-23.

2. On trouve de larges fragments d'un *Commentaire sur toutes les Épîtres de saint Paul* dans les chaînes bibliques, où l'on reconnaît l'existence de deux recensions, l'une citant Paul directement et l'autre le paraphrasant. Cette importante œuvre exégétique fait apparaître son auteur comme le disciple de Diodore de Tarse. Sévérien ne se borne pas à la simple interprétation du texte, mais il se livre à des discussions théologiques, spécialement sur la Trinité, et souvent il polémique contre les hérétiques, par exemple contre Sabellius, les docètes, les valentiniens, les marcionites et les apollinaristes. On notera son hostilité très marquée contre la vénération des anges, qu'il accuse de compromettre la position centrale du Christ dans l'Église et dans l'univers. Il reproche surtout aux chrétiens convertis du paganisme de substituer les anges aux dieux païens qu'ils adoraient autrefois, et de les considérer comme des médiateurs entre Dieu et la création. Contre toutes les tendances de cette nature, il insiste sur l'existence d'un seul médiateur, le Christ.

Edition : K. Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche aus Katenenhandschriften gesammelt. Münster, 1953, 213-351.

MACAIRE MAGNÈS

Photius nous apprend (*Bibl. cod.* 59) que Macaire, évêque de Magnésie, se fit au synode du Chêne (403) l'accusateur d'Héraclide que Chrysostome avait consacré évêque d'Éphèse. Ce même Macaire est sans doute Macaire Magnès, apologiste chrétien qui composa vers 400 un ouvrage en cinq livres rapportant une discussion fictive en cinq jours entre lui-même et un philosophe païen. Cet ouvrage, connu habituellement sous le nom abrégé d'*Apocriticus*, a pour titre complet : Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενὴς πρὸς Ἕλληνας, appellation obscure et curieuse qu'il faut rendre probablement par : « Livre de réponse ou plutôt l'Unique-engendré lui-même aux païens. » Au point de vue apologétique, l'*Apocriticus* ne mérite pas qu'on s'y arrête longuement, mais son intérêt principal réside principalement dans le fait paradoxal qu'il nous apporte avec exactitude le point de vue païen. On admet généralement que la forme du dialogue est un pur procédé littéraire adopté par l'auteur pour réfuter quelque publication très répandue contre l'Église. Les objections soulevées par l'interlocuteur incrédule sont toutes tirées littéralement de cet ouvrage, et la façon dont celui-ci attaque le christianisme nous est ainsi, grâce à l'*Apocriticus*, la mieux connue parmi les différents types de propagande antichrétienne. La critique porte sur une sélection de versets tirés des Évangiles, des Actes et des Épîtres pauliniennes. Une ou deux objections se rapportent à l'Ancien Testament, tandis que certaines, dans la dernière partie, ont trait à des questions purement doctrinales, comme l'incarnation, la monarchie divine et la résurrection. Dans les évangiles, le païen s'en prend surtout aux miracles et aux paroles du Christ, déployant une habileté et une érudition incontestables. Duchesne crut pouvoir identifier l'adversaire de Macaire avec le philosophe néo-platonicien Hiéroclès, gouverneur de Bithynie et instigateur de la persécution de Dioclétien (cf. plus haut, p. 472), qui écrivit deux livres intitulés *Philalethes* ou l' « Ami de la vérité ». Cependant, Wagenmann, Haus-

childt et Harnack donnent de bonnes raisons en faveur de Porphyre. Dans ce dernier cas, les objections seraient tirées du traité disparu, en quinze livres, dirigé par Porphyre contre les chrétiens (cf. plus haut, p. 471), et l'œuvre de Macaire aurait ainsi une bien plus grande importance encore. Il semble néanmoins que notre auteur n'utilisa pas directement le traité de Porphyre mais une révision abrégée écrite par un compilateur anonyme.

Si nous possédons environ la moitié du texte de l'*Apocriticus*, il n'en existe plus malheureusement un seul manuscrit. L'édition princeps de C. Blondel (Paris, 1876) s'appuie sur un manuscrit du XV[e] siècle découvert en 1867 à Athènes, qui a disparu depuis. Il était mutilé, commençant au chapitre VII du livre II et s'achevant au milieu du chapitre XXX du livre IV. Un manuscrit de Venise dont le jésuite F. Torrès (Turrianus) cita un grand nombre de passages dans sa controverse eucharistique avec les luthériens au XVI[e] siècle, a disparu lui aussi. F. Torrès ne tirait pas seulement ses citations de tous les livres contenus dans l'édition princeps, mais aussi du cinquième livre perdu. Au IX[e] siècle, les iconoclastes mirent l'*Apocriticus* à contribution pour la défense de leur doctrine. Nicéphore, patriarche de Constantinople, en montrant que ses adversaires l'avaient cité faussement, reproduit un passage du premier livre, qui n'a pas été conservé autrement.

Edition : C. Blondel (et P. Foucart), Μακαρίου Μάγνητος Ἀποκριτικὸς ἢ Μονογενής. Macarii Magnetis quae supersunt ex inedito codice ed. Paris, 1876.

Traductions : Anglaise : T. W. Crafer, The Apocriticus of Macarius Magnes (SPCK). London, 1919.

Etudes : G. Salmon, DCB 3 (1882) 766-771. — G. Bardy, DTC 9 (1927) 1456-1459. — L. Duchesne, De Macario Magnete et scriptis eius. Paris, 1877. — T. Zahn, Zu Makarius von Magnesia : ZKG 2 (1878) 450-459. — J. A. Wagenmann, Porphyrius und die Fragmente eines Ungenannten in der athenischen Makariushandschrift : Jahrbücher f. deutsche Theologie 23 (1878) 269-314. — C. J. Neumann, Scriptorum Graecorum qui Christianam impugnaverunt religionem, quae supersunt, fasc. 3. Leipzig, 1880, 14-23; 245. — T. W. Crafer, Macarius Magnesius, a Neglected Apologist : JThSt 8 (1906-1907) 401-423. — H. Hauschildt, De Porphyrio philosopho Macarii Magnetis apologetae Christiani Ἀποκριτικῶν auctore. Bonn, 1907. — G. Schalkhauser, Zu den Schriften des Makarios von Magnesia (TU 31, 4). Leipzig, 1907 (tradition manuscrite). — J. Geffcken, Zwei griechische Apologeten. Leipzig, 1907, 301-304; cf. DLZ 39 (1916) 1637, etc. — A. Harnack, Kritik des Neuen Testaments von einem griechischen Philosophen des 3. Jahrhunderts (TU 37, 4). Leipzig, 1911; *idem*, Porphyrius, « Gegen die Christen », 15 Bücher, Zeugnisse, Fragmente und Referate (AAB, Phil.-hist. Kl.). Berlin, 1916. — G. Bardy, Les objections d'un philosophe païen d'après l'Apocriticus de Macaire de Magnésie : Bulletin d'anc. litt. et d'archéol. chrét. 3 (1913) 95-111. — T. W Crafer, The Work of Porphyry against the Christians and its Reconstruction : JThSt 15 (1914) 360-395, 418-512. — R. Burn, Adversaria in Macarium Magnetem : JThSt 23 (1921) 64-67 (text. crit.). — A. B. Hulen, Porphyry's Work against the Christians (Yale Studies in Religion, fasc. 1). New Haven, 1933. — G. Mercati, Nuove note di letteratura biblica e cristiana antica (TS 95). Cité du Vatican, 1941, 49-71 (sur les titres des livres 1-3). — P. Frassinetti, Sull'autore delle Questioni pagane conservate nell'Apocritico di Macario di Magnesia : Nuovo Didaskaleion 3 (1949) 41-56 (certaines questions font penser à Julien l'Apostat). — F. Corsaro, L'Apocritico di Macario di Magnesia e le Sacre Scritture : *ibid.* 7 (1957) 1-24 (ne rapporte pas une vraie discussion). — F. Corsaro, La dottrina eucaristica di Macario di Magnesia : Convivium Dominicum. Studi sull' Eucaristia nei Padri della Chiesa Antica. Catania, 1959, 67-86.

Les dix courts fragments d'un autre ouvrage de Macaire, ses *Homélies sur la Genèse,* sont apocryphes, à l'exception du plus long qui traite des vêtements de peau (Genèse, 3, 21) donnés par Dieu à nos premiers parents après la chute. A la suite d'Origène, Macaire y reconnaît le corps humain sous sa forme présente.

Editions : MG 10, 1375-1406 (seulement des extraits). — L. Duchesne, op. cit. 39-43. — J. B. Pitra, Analecta sacra et classica. Paris, 1888, pars 1, 31-37. Fragments supplémentaires : A. Sauer, Des Makarius Magnes Homiliae in Genesim (eine Ergänzung der Fragmente) : Festschrift zum elfhundertjährigen Jubiläum des deutschen Campo Santo in Rom. Freiburg i. B., 1897, 291-295.

Etudes : G. Schalkhauser, op. cit. 113-201.

HÉSYCHIUS DE JÉRUSALEM

On sait peu de chose sur la vie d'Hésychius, si ce n'est qu'il fut moine et jouit vers 412 d'une haute réputation comme prêtre et prédicateur de l'Église de Jérusalem, d'après Théophane le

Confesseur (*Chronographia*, éd. de Boor, I, 83). Cyrille de Scythopolis, qui le loue comme « docteur de l'Église », « théologien » et « luminaire à la lointaine renommée », rapporte qu'il accompagna en 428 ou 429 le patriarche Juvénal de Jérusalem à la consécration de l'église du monastère d'Euthyme (*Vita S. Euthymii*, MG 114, 629). Il mourut probablement après 450. L'Église grecque l'honore comme un saint et un grand interprète de la Sainte Écriture. (Sa fête a lieu le 28 mars).

Etudes : S. VAILHÉ, Notes de Littérature Ecclésiastique : EO (1906) 219-224 (Hésychius était vivant en 451). — G. MERCATI, S. Isicius : RBibl 4 (1907) 79-90 (son culte). — R. P. CASEY, Tendentiousness in Patristic Collections : HTHR 41 (1948) 69-70 (anecdote de Jean Moschus, Pré spirituel 46 contre Hésychius).

SES ÉCRITS

D'après la Ménologie grecque (MG 117, 373), Hésychius commenta l'ensemble de la Bible, affirmation que l'on crut d'abord exagérée, mais qui semble confirmée à l'époque moderne par la tradition manuscrite. Les traités et les fragments conservés montrent qu'Hésychius adoptait généralement la méthode d'exégèse allégorique alexandrine. Avec Origène, il va même jusqu'à refuser un sens littéral pour chaque passage de l'Écriture : *Inutilis vel fortassis etiam noxia est haec litera, si spolietur spirituali intelligentia* (MG 93, 791 B). Il affirme ailleurs : *Haec quodammodo ad literam videntur esse ridicula, unde nec ita ea custodiri a prophetis et spiritualibus invenimus* (MG 93, 1030 A). Il est l'ennemi déclaré de la philosophie, qu'il appelle une *sapientia exterior*, sous prétexte que les hérétiques s'en sont servis pour falsifier l'enseignement de l'Église, en particulier le dogme christologique. Sa théologie est purement biblique et sa christologie est a-philosophique. Il évite à dessein des expressions comme personne, hypostase, essence, nature, incarnation, et leur substitue des termes scripturaires. M. Faulhaber suppose de façon toute gratuite qu'il subit l'influence de la terminologie d'Éphèse (431), beaucoup moins que celle de Chalcédoine (451). La base de ses idées christologiques est alexandrine. Il suit Cyrille d'Alexandrie, mais sans adopter son vocabulaire technique. Le point de départ de sa christologie est le Logos assumant la chair et se l'appropriant, et la plus courte formule christologique est le Λόγος σαρκωθείς, le *Verbum incarnatum*. Dans le Christ, il n'y a pas de possibilité de péché, de progrès moral ou de véritable ignorance. Hésychius défend la doctrine orthodoxe contre les ariens, les apollinaristes et la doctrine antiochienne de la séparation. L'évêque Jean de Maiuma ainsi que le diacre romain et futur pape Pélage I[er] comptent Hésychius parmi les monophysites. Jüssen nie tout fondement à une telle accusation, mais on ne peut contester que, dans certains de ses écrits, Hésychius montre une inclination vers cette hérésie, tout en évitant les expressions massives d'Eutychès.

Si un grand nombre de ses écrits a disparu, certains par contre restent inédits et attendent un examen plus approfondi.

Etudes : M. FAULHABER, Hesychius of Jerusalem : Cath. Encyclopedia 7 (1910) 303-304. — G. LOESCHKE, Hesychios : PWK 8 (1913) 1328-1330. — K. JÜSSEN, Die dogmatischen Anschauungen des Hesychius von Jerusalem (MBTh 17 et 20). Münster, 1931-1934, 2 vol. (avec une revue complète de son œuvre, vol. I, 10-47). — G. GRAF, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I (TS 118). Cité du Vatican, 1944, 367-369. — A. VACCARI, Esichio di Gerusalemme : EC 5 (1951) 581-582. — K. JÜSSEN, Die Mariologie des Hesychius von Jerusalem : Theologie in Geschichte und Gegenwart. Festschrift M. Schmaus, éd. par J. Auer et H. Volk. Munich, 1957, 651-670. — R. DEVREESSE, Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (ST 201). Città del Vaticano, 1959, 181.

1. *Commentaire sur le Lévitique.*

Le texte complet de ce volumineux commentaire ne subsiste que dans une traduction latine du VI[e] siècle, œuvre d'un certain Jérôme. L'introduction attribue l'ouvrage expressément à Hésychius, qui le dédie à un diacre du nom d'Eutychianus : *Venerabili diacono Eutychiano peccator Christi servus Isychius presbyter in Christo salutem*. Son origine palestinienne est indiquée dans la préface, où l'auteur demande à Eutychianus de prier, *ut fiat oblatio verbi mei acceptabilis, non solum in Jerusalem, sed in omni terra in qua Deo annuente defertur*. L'authenticité de ce commentaire fut cependant maintes fois rejetée, parce que la traduction latine appuie son interprétation

du Lévitique sur la Vulgate. Ainsi M. Faulhaber écrit (CE 5, 303) : « Ce commentaire ne subsiste qu'en latin et n'est pas authentique car il s'appuie sur le texte de la Vulgate et non sur celui de la Septante. Il est donc l'œuvre d'un (Isychius) latin postérieur. » G. Loeschke (PWK 8, 1329) tire la même conclusion. Vaccari eut le mérite de montrer que le texte latin est la traduction d'un ouvrage grec ne pouvant appartenir à un autre qu'à Hésychius de Jérusalem, et que ce texte grec s'appuyait sur la Septante, mais que le traducteur latin ou une main plus récente substitua à cette dernière la version de la Vulgate. La conclusion de Vaccari a reçu une magnifique confirmation tout récemment avec la découverte d'un fragment de l'original que l'on croyait jusque-là entièrement disparu. A. Wenger trouva dans un manuscrit de la Bibliothèque de Strasbourg (ms. Graec. 12), daté de 1296, un florilège contenant un morceau du texte grec, et eut la chance de retrouver le même florilège dans le *Cod. Paris. Gr.* 924, beaucoup plus ancien, puisqu'il remonte au X[e] siècle. Le fragment reproduit le commentaire du Lévitique, 14, 4-7. La comparaison avec la traduction latine prouve que le traducteur révisa le texte, en particulier les sections christologiques, pour les accorder avec la doctrine de Chalcédoine (451).

Editions : MG 93, 787-1180. — A. WENGER, Hésychius de Jérusalem. Le fragment grec du commentaire « In Leviticum » : REAug 2 (1956) 464-470 (texte grec du fragment en colonnes parallèles avec la version latine de MG 93, 952, ligne 12).

Etudes : A. VACCARI, Esichio di Gerusalemme ed il suo « Commentarius in Leviticum » : Bess 22 (1918) 8-46 ; éd. réimprimée : A. VACCARI, Scritti di erudizione e di filologia I. Filologia biblica e patristica. Rome, 1952, 165-206. — L. SANTIFALLER, Das Altenburger Unzialfragment des Levi- tikuskommentars von Hesychius aus der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts : ZBW 60 (1943) 241-266 (fragment de la version latine du VIII[e] siècle). — A. SIEGMUND, Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche. Munich-Pasing, 1949, 87-88

2. *Commentaire sur Job.*

Un commentaire comprenant vingt-quatre homélies sur Job 1 à 20 nous est parvenu dans une version arménienne que Tcherakian a publiée (Venise, 1913) à partir du *Codex* 339, saec.

XIII, de la Bibliothèque des Méchitaristes de l'île San Lazzaro. L'original interprétait sans doute le livre entier de Job, car il reste des fragments du reste, mais le traducteur arménien du VI[e] ou VII[e] siècle s'arrêta au ch. 20. Hésychius fonde son interprétation sur la Septante, mais utilise aussi le texte hébreu et d'autres traductions. Il considère Job comme un personnage historique et un prophète, dont les souffrances présagent celles du Christ, et il interprète l'ensemble du livre comme une préfiguration allégorique du Christ et de son Église.

Edition : C. TCHERAKIAN, Le Commentaire sur Job par Hésychius, prêtre de Jérusalem (en arménien). Venise, 1913. Les fragments du reste (après ch. 20) se trouvent dans l'édition de Tcherakian, Appendice I, pp. 284-290, recueillis dans la *Chaîne sur Job* de Jean Vanakan Vardapet (XIII[e] siècle).

Etudes : C. NAHAPETIAN, Il commentario a Giobbe di Esichio : Bess 19 (1913) 452-465.

3. *Gloses sur Isaïe.*

Le commentaire d'Hésychius sur Isaïe fut découvert par M. Faulhaber en 1900 dans les notes marginales anonymes d'un manuscrit du XI[e] siècle, le *Cod. Vatic.* 347. Faulhaber le publia avec un fac-similé la même année. Depuis cette date, l'authenticité des 2680 gloses qui le composent a été confirmée par un manuscrit bodléien du IX[e] siècle (*Miscell. Gr.* 5). A l'imitation d'Origène, Hésychius présente son interprétation sous forme de gloses marginales les plus brèves possibles. Par exemple, son commentaire sur Isaïe, 9, 1, « le Seigneur montera sur un nuage et entrera en Égypte » est celui-ci : « le Christ dans les bras de la Vierge ».

Edition : M. FAULHABER, Hesychii Hierosolymitani interpretatio Isaiae prophetae. Freiburg i.B., 1900.

Etude : M. FAULHABER, Eine wertvolle Oxforder Handschrift : ThQ 83 (1901) 218-232 (Codex Bodleianus Miscellaneus Graecus 5, saec. IX).

4. *Gloses sur les petits prophètes.*

Six manuscrits de Rome, Paris et Moscou, conservent des scolies sur les douze petits prophètes. Ces scolies restent iné-

dites, sauf le petit nombre que Faulhaber a publié à titre d'exemples sur Abdias, Zacharie et Osée.

Edition : M. Faulhaber, Die Prophetenkatenen nach römischen Handschriften. Freiburg i.B., 1899, 21-26 (sur Abdias), 32, etc. (sur Zacharie); *idem,* Hesychii H. interpretatio Isaiae proph. VIII-XII (sur Osée 1, 1-11). — La préface du commentaire sur les Douze petits prophètes se trouve dans MG 93, 1340-1344.

5. *Commentaires sur les psaumes.*

Le problème le plus délicat a été d'établir le lien entre Hésychius et les commentaires sur les psaumes qui lui sont attribués. La comparaison des nombreuses citations que lui prêtent les chaînes et des commentaires transmis sous son nom, particulièrement dans les manuscrits d'Oxford et de Venise, fait apparaître des variations trop radicales pour être le fait d'erreurs ou d'inadvertances de copistes reproduisant un même archétype. Des recherches récentes ont prouvé qu'Hésychius est réellement l'auteur de plusieurs ouvrages sur les psaumes.

a) *Gloses sur les psaumes.*

Faulhaber et Mercati ont démontré de façon satisfaisante que le commentaire sur les psaumes publié par le cardinal Antonelli en 1746 sous le nom d'Athanase, dans les œuvres duquel Migne l'imprime (27, 649-1344), appartient à Hésychius. Ce n'est pas à proprement parler un commentaire, mais une série de gloses, ne dépassant pas d'ordinaire l'importance de notes marginales, et donnant une interprétation allégorique dans un but d'édification. Par exemple, le « Seigneur » du premier verset du psaume 22 devient le Bon Pasteur qui donne sa vie pour ses brebis (MG 27, 729) ; « dans un lieu de pâture » signifie « dans l'Église de Dieu où fleurissent les saints ». « Il me mène aux eaux du rafraîchissement » veut dire « à la grâce du Saint-Esprit ». A propos de « Tu m'as préparé une table », l'auteur note : « Le psalmiste appelle le mystère de l'immortalité la table céleste. » Enfin, le fait qu'il reconnaît dans l'huile « la grâce du Saint-Esprit » prouve qu'il voit dans ce psaume une hymne d'action de grâces pour l'initiation sacramentelle, c'est-à-dire la réception du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie.

Editions : N. Antonelli, S. Athanasii Alex. interpretatio psalmorum sive de titulis psalmorum. Rome, 1746 ; réimprimée : MG 27, 649-1344.

Etudes : M. Faulhaber, Eine wertvolle Oxforder Handschrift : ThQ 83 (1901) 218-232. — G. Mercati, Note di letteratura biblica e cristiana antica (ST 5). Rome, 1901, 145-179 : Il commentario d'Esichio Gerosolimitano sui Salmi. — G. Mercati, Sull'autore del De titulis Psalmorum stampato fra le opere di S. Atanasio : OCP 10 (1944) 7-22 (confirme sa première opinion).

b) *Le grand commentaire sur les psaumes.*

Indépendamment de ces gloses sur les psaumes, Hésychius publia un commentaire développé et complet, dont Migne imprima une partie (93, 1179-1340) sous son nom, une autre (MG 55, 711-784) sous celui de saint Chrysostome, et dont une partie importante reste inédite dans les *Cod. Vatic. Gr.* 525, et *Cod. Paris, Gr.* 654, tous les deux du XI[e] siècle. Une édition critique de l'ensemble de l'ouvrage serait d'un très grand intérêt pour l'histoire du texte biblique comme pour la théologie patristique du V[e] siècle.

Etudes : R. Devreesse, La chaîne sur les psaumes de Daniele Barbaro II. Hésychius de Jérusalem : RBibl (1942) 498-521. (*Aurea in quinquaginta Psalmos doctorum Graecorum catena* interprete Daniele Barbaro, publiée à Venise en 1569, contient des fragments supplémentaires pour les cinquante premiers psaumes.) Devreesse récupéra la plus grande partie du commentaire dans le manuscrit. — G. Mercati, Un Salterio greco e una catena greca del Salterio posseduti dal Sadoleto : Miscellanea P. Paschini. Rome, 1949, 205-304 (les fragments de cette chaîne appartiennent à Hésychius).

c) *Un second commentaire sur les psaumes.*

Un autre commentaire sur les psaumes de dimension moyenne, édité par V. Jagič comme *incerti auctoris,* a été restitué à Hésychius par Devreesse sur la foi des chaînes qui le lui attribuent. Il reste cependant une grande difficulté, la couleur très nettement antiochienne que présente la christologie de ce commentaire. Cependant Jüssen croit qu'Hésychius n'hésita pas à utiliser les formules de l'école d'Antioche avant le com-

cle, et le *Cod.* 30 de la Bibliothèque Spyros Loberdos (Athènes) du XVI[e] siècle.

Un panégyrique sur saint Jean-Baptiste se trouve dans un certain nombre de manuscrits, et un morceau de panégyrique sur les martyrs, dans le *Cod. Vatic. Gr.* 1524, du X[e] siècle.

Enfin deux sermons disparus méritent mention. Le premier était un sermon de Noël contenu dans le *Cod. Turin. Gr.* 135, du XIV[e] siècle, qui a péri en 1904. Le second, un sermon sur la croix, est mentionné sur la table des matières qui figure au début du *Cod. Sinaït. Gr.* 493, du VIII[e] siècle. Photius renvoie à deux panégyriques disparus, l'un sur saint Thomas, l'autre sur saint Jacques, le frère du Seigneur (MG 93, 1477-1480).

Editions : MG 93, 1453-1460 (sur l'Annonciation I); 1460-1468 (sur l'Annonciation II); 1468-1478 (pour la fête de la Purification). — C. TCHERAKIAN, The Commentary on Job by Hesychius. Venise, 1913, 293-303.

Etudes : A. BAUMSTARK, Rom oder Jerusalem? Eine Revision der Frage nach der Herkunft des Lichtmessfestes : ThGl 1 (1909) 89-105. — A. WENGER, Hésychius de Jérusalem. Les Homélies grecques inédites d'Hésychius : REAug 2 (1956) 458-461. — Pour les fragments du Cod. Paris. Bibl. Nat. Lat. 4403, voir : C. MARTIN, Fragments en onciale d'homélies grecques sur la Vierge attribuées à Épiphane de Chypre et à Hésychius de Jérusalem : RHE 31 (1935) 356-359; *idem*, Mélanges d'homilétique byzantine I. Hésychius et Chrysippe de Jérusalem : RHE 35 (1939) 54-60 (Chrysippe dépend d'Hésychius).

8. *Histoire de l'Église.*

Hésychius écrivit aussi une *Histoire de l'Église,* dont un chapitre important sur Théodore de Mopsueste, lu au cinquième concile œcuménique en 553, subsiste dans une traduction latine (Mansi, 9, 248, etc.). Hésychius y apparaît comme un farouche ennemi du nestorianisme et accuse Théodore d'avoir appelé le Sauveur *hominem per vitae provectionem et passionum perfectionem conjunctum Deo Verbo*. La fin du fragment montre que cette *Histoire de l'Église* fut composée après 428, date de la mort de Théodore.

9. *Collection d'objections et de solutions.*

Cette συναγωγὴ ἀποριῶν καὶ ἐπιλύσεων est une sorte de concordance illustrant, au moyen de questions et de réponses, soixante et un problèmes évangéliques. Elle appartient probablement à Hésychius (MG 93, 1391-1448) et paraît être un épitomé de son Εὐαγγελικὴ συμφωνία disparue.

Etudes : G. BARDY, La littérature patristique des Quaestiones et responsiones sur l'Écriture Sainte. Hésychius de Jérusalem : RBibl 42 (1933) 226-229.

ŒUVRES APOCRYPHES

Le traité ascétique *Ad Theodulum de temperantia et virtute* (MG 93, 1479-1544), collection de maximes spirituelles qui comptent deux cents chapitres sur la tempérance et la vertu, les *Kephalaia* sur les petits prophètes (MG 93, 1345-1386), le *Martyrium S. Longini* (MG 93, 1545-1560) et la *Laudatio S. Procopii Persae* (AB 24, 473-482) n'appartiennent pas à Hésychius. Le premier de ces ouvrages fut composé par un abbé Hésychius, du Mont Sinaï, qui vivait au VI[e] ou VII[e] siècle.

Traductions : Ad Theodulum de Temperantia et virtute : *Française :* J. GOUILLARD, Petite Philocalie de la prière du cœur présentée et traduite du grec. Paris, 1953, 124-144 (trad. partielle). — *Anglaise :* E. KADLOUBOVSKY et G. E. H. PALMER, Early Fathers from the Philokalia. Selected and translated from the Russian Text. London, 1951. — *Allemande :* M. DIETZ, Kleine Philokalie. Belehrungen der Mönchsväter der Ostkirche über das Gebet. Einsiedeln, 1956, 95-114 (trad. partielle).

Etudes : I. HAUSHERR, La méthode d'oraison hésychaste (OCh 9, 2). Rome, 1927, 138-140, 142-148. — M. VILLER et K. RAHNER, Aszese und Mystik in der Väterzeit. Freiburg i. B., 1938, 164-166. — H. G. BECK, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. Munich, 1959, 453.

NIL D'ANCYRE

D'après des recherches récentes, Nil fut abbé ou archimandrite d'un monastère voisin d'Ancyre (Ankara). Il vécut vers la fin du IV[e] et le début du V[e] siècle, et mourut peu avant ou après 430. Georgios Monachos au IX[e] siècle note qu'il fut disciple de saint Jean Chrysostome et contemporain de Proclus, Palladius, Marc l'Ermite et Isidore de Péluse. Nous apprenons par ses propres lettres que Nil reconnaissait Chrysostome comme son maître (cf. *Ep.* 2, 265, 294; 3, 279). Lorsque l'empereur

Arcadius en 407 lui demanda ses prières pour la cité de Constantinople gravement éprouvée par les tremblements de terre et le feu, il répondit dans une lettre (*Ep.* 2, 265) qu'il ne pouvait satisfaire à son désir, puisque ces maux étaient occasionnés par les crimes commis contre l'évêque de la capitale (Jean Chrysostome).

Sa biographie traditionnelle diffère largement de ces quelques faits très sobres. Fondée sur les *Narrationes* transmises avec les œuvres de Nil, elle fait de celui-ci un préfet de Constantinople au temps de Théodose le Grand (379-395), qui résigna sa haute situation et devint, avec son fils Théodule, ermite sur le Mont Sinaï. Les moines ayant été attaqués par des hordes de pillards barbares, Théodule fut pris, tandis que Nil réussit à s'échapper, mais le fils parvint finalement à retrouver son père, et les deux furent ordonnés prêtres par l'évêque d'Éleusa en Palestine, qui les renvoya au Mont Sinaï. Ce récit légendaire des *Narrationes* influença les livres liturgiques de l'Église grecque, particulièrement le Synaxaire byzantin du Xᵉ siècle, et donna naissance à la désignation erronée de « Nil du Sinaï » que lui prêta l'époque moderne. K. Heussi a suffisamment prouvé que les *Narrationes de caede monachorum in monte Sinaï* ne présentent aucune valeur autobiographique, et sont une pure fiction, œuvre d'un écrivain postérieur inconnu. Nous avons ici une œuvre littéraire rappelant le roman hellénistique, et les aventures de Théodule sont manifestement imaginaires. Le plaidoyer de Degenhart et de Schiwietz en faveur de leur caractère historique n'est pas convaincant, bien que tous les manuscrits, qui sont nombreux, à l'exception d'un seul, les attribuent à Nil. La critique ethnographique de J. Henninger est récemment arrivée à la même conclusion qu'Heussi.

Etudes : Texte des *Narrationes de caede monachorum* : MG 79, 589-694. — S. Schiwietz, Das morgenländische Mönchtun II. Mainz, 1913, 37-72. — F. Degenhart, Der hl. Nilus Sinaita. Münster, 1915. — K. Heussi, Nilus der Asket und der Ueberfall der Mönche am Sinai : NJKA 37 (1916) 107-127; *idem*, Untersuchungen zu Nilus dem Asketen (TU 42, 2). Leipzig, 1917. — F. Degenhart, Neue Beiträge zur Nilusforschung. Münster, 1918. — K. Heussi, Das Nilusproblem. Randglossen zu F. Degenharts Neuen Beiträgen zur Nilusforschung. Leipzig, 1921. — M. T. Disdier, Nil l'ascète : DTC 11 (1931) 661-674. — K. Heussi, PWK 16 (1935) 2186-2187. — V. Fradinski, Nil, sa vie et son activité littéraire (en serbe). Beograd, 1938. — C. Astruc, Miscellanea Graeca dans un recueil provenant de Charles de Montchal : Scriptorium 8 (1954) 293-296 (manuscrit des *Narrationes*). — J. Henninger, Ist der sogenannte Nilus-Bericht eine brauchbare religionsgeschichtliche Quelle ? : Anthropos 50 (1955) 81-148. — H. C. Graef, St. Nilus. A Spiritual Director of the Fifth Century : Life of the Spirit (1949) 224-229, 272-279. — A. Grilli, Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano. Milan, 1953, 318-320 (rapports Nil-Philon). — J. Henninger, Nil le Sinaïte : DB, Suppl. (1958) 475-480 (Nil d'Ancyre et Nil le Sinaïte).

SES ÉCRITS

Son héritage littéraire nous met en face de nombreux problèmes que nous ne pourrons résoudre qu'après une édition critique de ses œuvres. Une partie considérable du corpus ascétique qui lui est traditionnellement attribué doit être restitué à d'autres écrivains. Beaucoup de traités d'auteurs suspects d'hérésie, en particulier d'Évagre le Pontique, se sont abrités sous sa haute réputation dans l'histoire du monachisme. La discrimination des apocryphes et des authentiques est loin de son terme, bien qu'un certain nombre de résultats intéressants aient été acquis récemment.

Editions : MG 79. — Pour les anciennes versions latines, voir : A. Siegmund, Die Ueberlieferung der griechischen christlichen Literatur in der lateinischen Kirche. Munich-Pasing, 1949, 109-110. Pour les versions arabes : G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I (ST 118). Cité du Vatican, 1944, 399-400. Pour les versions syriaques : W. Wright, Catalogue des manuscrits syriaques du British Museum. London, 1870-1872, 3, 1311 s.v. « Nilus ». — S. Haidacher, Nilus-Exzerpte im Pandektes des Antiochus : RB 22 (1905) 244-250.

1. *Lettres*

Le second concile de Nicée (787) et Photius (*Bibl. cod.* 201) renvoient à une collection de lettres qui, dans l'édition la meilleure et la plus complète, celle de Leo Allatius (réimprimé dans MG 79, 81-582), comprend 1061 numéros rangés en quatre parties. L'examen critique révèle que beaucoup d'entre eux ont

été arbitrairement divisés en plusieurs sections indépendantes. D'autres sont si brefs — ne comptant qu'une ou deux phrases — qu'ils doivent avoir été mutilés. On trouve aussi un certain nombre de doublets, les mêmes lettres revenant en totalité ou en partie. Plusieurs se sont révélés de simples extraits des traités de Nil ou d'autres auteurs, en particulier de Chrysostome, n'ayant d'épistolaire que la forme. Ce serait toutefois commettre une erreur que de réduire le corpus au niveau d'une simple anthologie, comme on a eu coutume de le faire à l'époque moderne, car il est homogène et authentique dans sa base. Il remonte à Nil lui-même et débuta avec sa véritable correspondance. Le premier collectionneur des lettres de Nil vivait sans doute auprès de celui-ci et fut peut-être membre de sa communauté monastique d'Ancyre. Avec le temps, des révisions successives ajoutèrent d'autres lettres et des éléments apocryphes furent introduits. Le résultat final fait songer à la correspondance d'Isidore de Péluse, qui subit le même sort (cf. plus haut, p. 265). Dans sa personnalité elle-même, Nil offre des points communs avec Isidore, son contemporain, une franchise abrupte, un tempérament assez vif, quoiqu'il lui reste inférieur pour l'élégance et la perfection du style. Ses lettres donnent d'excellentes directions à tous ceux qui lui demandent conseil, et le font apparaître comme l'un de ces premiers maîtres de la spiritualité qui savaient unir une intuition très profonde de l'âme humaine à une haute sagesse terrestre. Les destinataires appartiennent à tous les rangs de la société, ce qui confère déjà au contenu de ses missives un intérêt de variété.

Un bon nombre sont consacrées à l'interprétation de passages scripturaires. L'auteur y use largement de l'exégèse allégorique, bien qu'il rappelle à plusieurs reprises qu'il n'entend pas sacrifier le sens littéral ou historique (2, 223). La discussion dogmatique est plus rare. Huit lettres répondant à Gainas, chef Goth, contiennent une solide réfutation de l'arianisme. La doctrine christologique forme le sujet de plusieurs autres; ainsi l'*Ep.* 3, 91, déclare : « Un est le Seigneur Jésus-Christ, une seule *hypostasis*, un seul *prosopon* » (cf. *Ep.* 3, 92). Il est Dieu et homme dans une seule personne (*Ep.* 2, 292). Sa mère est par conséquent *theotokos* (*Ep.* 2, 180).

Mais le thème le plus important de ses lettres est la poursuite de la perfection par l'imitation du Christ. Maître de la véritable philosophie, ce dernier veut que nous soyons non seulement ses disciples, mais ses imitateurs, en menant une vie pure et en élevant nos âmes au-dessus des passions corporelles. Nil développe le concept d'une « philosophie spirituelle », φιλοσοφία πνευματική, terme qu'il paraît avoir forgé, puisqu'on ne le trouve dans aucun écrit patristique antérieur. Il appelle la vie monastique une « philosophie spirituelle », et reconnaît en elle l'unique philosophie digne du Christ. Il parle continuellement de notre devoir de « philosopher selon le Christ », φιλοσοφεῖν κατὰ χριστόν (*Ep.* 2, 257; 2, 305), et considère l'ascétisme comme un simple moyen de s'affranchir des passions, de parvenir à l'*apatheia* et à l'union avec Dieu (*Ep.* 2, 89; 2, 139; 2, 257). Un tel but ne peut être atteint sur la terre que par une lutte de toute la vie, et, une fois atteint, peut être encore perdu, car il est un don et une grâce de Dieu (*Ep.* 2, 139; 2, 46). Par contre, on peut y revenir par la pénitence (*Ep.* 2, 140).

Editions : MG 79, 81-581 (réimpression de L. Allatius, Rome, 1668).
Etudes : S. HAIDACHER, Chrysostomusfragmente in der Briefsammlung des hl. Nilus : Chrysostomika I. Rome, 1908, 226-234. — S. SCHIWIETZ, op. cit. 50-58. — J. STIGLMAYR, Der Asketiker Nilus Sinaita und die antiken Schriftsteller : ZkTh 39 (1915) 576-581. — K. HEUSSI, Untersuchungen 31-123. — V. WARNACH, Das Mönchtum als « Pneumatische Philosophie » in den Nilusbriefen : Vom christlichen Mysterium. Festschrift O. Casel. Düsseldorf, 1951, 135-151. — J. KIRCHMEYER, Écriture sainte et vie spirituelle : DSp 4 (1958) 166-167 (S. Nil). — E. DEMOUGEOT, Quelques témoignages de sympathie d'Orientaux envers saint Jean Chrysostome exilé : Studi Bizantini e Neollen. (1953) 44-54.

2. *Traités*

Ses traités étudient spécialement des sujets ascétiques et moraux, en particulier la vie spirituelle et monastique.

a) *De monastica exercitatione* (λόγος ἀσκητικός).

Ce traité, adressé aux cénobites et composé avant 425, comprend trois parties. La première (ch. 1-20) expose l'origine et le sens du monachisme, la seconde (21-41), les devoirs d'un

supérieur religieux, et la troisième (42-66), ceux des cénobites en général. L'auteur présente la vie monastique comme la véritable philosophie enseignée par le Christ et comme une vie de pauvreté et de travail (ch. 1, 4). Il juge que les moines de son temps n'ont plus le même zèle pour la pauvreté que leurs anciens prédécesseurs (ch. 6-7). Les responsabilités d'un abbé sont lourdes; il doit conduire les autres à la vie de l'esprit et à la perfection par l'exemple, les exhortations et les corrections. La direction des âmes est le plus grand de tous les arts (ch. 22) et demande à ceux qui exercent le commandement sagesse et expérience. L'obéissance consiste dans un renoncement complet à la volonté personnelle et à toute résistance envers le supérieur (ch. 41). Ceux qui ont accompli ce vœu doivent se comporter comme l'argile dans la main du potier. Il ne leur est pas permis de juger ou de critiquer les ordres, mais ils doivent s'oublier eux-mêmes (ch. 42). La vie monastique est semblable à un combat dans lequel nous devons entrer complètement nus, si nous ne voulons pas donner prise au démon (ch. 64-66).

Vingt et un passages de ce traité se retrouvent dans les lettres de Nil. Heussi (p. 45) croit que ces lettres sont antérieures, et que Nil les cite dans le présent traité, mais l'inverse reste possible et les lettres peuvent copier le *De monastica exercitatione*.

Edition : MG 79, 720-809.

Etude : K. Heussi, Untersuchungen 45-53.

b) *De voluntaria paupertate* (περὶ ἀκτημοσύνης).

Le traité *Sur la pauvreté volontaire*, adressé à la diaconesse Magna d'Ancyre, renvoie dans l'introduction au *De monastica exercitatione* comme à un ouvrage précédent de l'auteur. Nil y distingue trois sortes de pauvreté, la supérieure, la moyenne et l'inférieure. La première se consacre totalement au service de Dieu, à la manière de nos premiers parents avant la chute. La seconde se soucie du corps avec mesure et doit caractériser le vrai moine. La troisième s'abandonne totalement à l'amour des biens terrestres. Malheureusement, cette dernière est en train de devenir de plus en plus commune dans les cercles monastiques et représente une apostasie par rapport à l'idéal. L'auteur n'hésite pas à flétrir cette propriété qui s'étend et les énormes troupeaux de bétail possédés par les établissements religieux comme un culte rendu aux biens de la terre (ch 30). Il recommande instamment de revenir à la « pauvreté moyenne » (ch. 13), la pauvreté de ceux qui vivent du travail de leurs mains et consacrent le reste de leur temps au soin de leur âme, à la prière, à la lecture des livres saints et à la pratique de la vertu (ch. 29). Ce traité représente aussi une réfutation implicite des messaliens, qui rejetaient la pauvreté sous le prétexte qu'elle rendait impossible la prière perpétuelle (ch. 21). Incidemment, Nil mentionne (ch. 21) l'expulsion de l'abbé Alexandre, le fondateur des *Akoimétai*, de Constantinople. Ce fait s'étant produit en 426 ou 427, il semble que le présent traité serait le dernier de ses écrits.

Edition : MG 79, 968-1060.

Etude : F. Degenhart, Der hl. Nilus Sinaita 100-102.

c) *In Albianum oratio.*

Le moine Albianus, dont ce panégyrique célèbre les louanges, naquit à Ancyre en Galatie et vécut un certain temps dans une communauté monastique voisine. Il fit un pèlerinage en Terre Sainte et mourut dans le désert de Nitrie, où il s'était rendu « pour se consacrer totalement à la philosophie céleste » (Col. 705). Ce panégyrique fut probablement composé à Ancyre.

Edition : MG 79, 696-712.

Etude : C. Astruc, Scriptorium 8 (1954) 293-296 (nouveau manuscrit).

d) *De monachorum praestantia.*

Le traité *Sur l'avantage des moines à vivre loin des cités dans les déserts* décrit en détail les deux grands avantages que présente la vie érémitique comparée à la vie ascétique dans le monde. La vie érémitique éloigne des distractions et des tentations (ch. 24), écarte la vaine gloire (ch. 24-26), élimine les

occasions de péché et délivre de la louange humaine, qui ruine même les meilleures des œuvres. Elle conduit à une union sans partage avec Dieu, car elle préserve des dangers du monde.

Edition : MG 79, 1061-1093.

Etude : F. DEGENHART, op. cit. 93-95.

e) *De magistris et discipulis.*

Le petit traité *Sur les maîtres et les élèves,* que P. van den Ven a publié pour la première fois en 1908 dans son texte original grec et une ancienne version latine, est un manuel à l'usage des supérieurs, des maîtres des novices, et des novices eux-mêmes, rédigé sous forme de sentences ou d'aphorismes.

Editions : P. VAN DEN VEN, Un opuscule inédit attribué à S. Nil : Mélanges G. Kurth. Liége, 1908, 2, 73,-81. Corrections textuelles : J. MUYLDERMANS, Le De magistris et discipulis de S. Nil : Mus (1942) 93-96. — Version arménienne : J. MUYLDERMANS, S. Nil en version arménienne : Mus (1943) 78-113.

f) *De octo spiritibus malitiae.*

Cet ouvrage traite des huit péchés capitaux dans l'ordre suivant : gourmandise, fornication, avarice, colère, mélancolie, paresse, vanité et orgueil. La théorie des huit péchés capitaux était très populaire dans les cercles monastique du IV[e] siècle. Évagre le Pontique (cf. plus haut, p. 250) et Jean Cassien lui ont consacré des traités spéciaux. Ces péchés sont appelés capitaux, non parce qu'ils sont toujours graves, mais parce qu'ils en engendrent d'autres. Certains manuscrits grecs attribuent le *De octo spiritibus malitiae* à Évagre et il est connu sous son nom dans les traditions syriaque et arabe, et en éthiopien.

Editions : MG 79, 1145-1164. — Nouvelle recension : J. MUYLDERMANS, Une nouvelle recension du De octo spiritibus malitiae : Mus 52 (1939) 235-274. — Une version éthiopienne a été publiée par J. BACHMANN, Aethiopische Lesestücke. Inedita Aethiopica. Leipzig, 1893, 26-103. O. SPIES, Die äthiopische Ueberlieferung der Abhandlung des Evagrius περὶ τῶν ὀκτὼ λογισμῶν : OC 7 (1932) 203-208, apporte un collationnement des cinq manuscrits en regard du texte imprimé de Bachmann et d'une traduction anglaise.

Traduction : *Allemande* : S. SCHIWIETZ, Das morgenländische Mönchtum II. Mainz, 1913 58-84.

Etudes : E. PETERSON, Nilus, De octo spiritibus im Isaak-Florilegium : ZkTh 56 (1932) 596-599. Cf. plus haut, p. 251.

OUVRAGES PERDUS

1. *Commentaire sur le Cantique des Cantiques.*

Deux chaînes attestent que Nil fut l'auteur d'un commentaire sur le Cantique des Cantiques, celle de Procope de Gaza qui remonte au VI[e] siècle, et celle de Michel Psellus, au XI[e]. Procope cite Nil soixante et une fois ; le nombre et la longueur des extraits montrent qu'il utilisait un commentaire suivi. Nil interprétant certains versets du Cantique dans ses lettres (*Ep.* 1, 331 ; 2, 197 ; 2, 282) exactement comme ils le sont dans les extraits de Procope, il est difficile de mettre en doute l'authenticité de ce commentaire. Les extraits des deux chaînes prouvent que Nil commentait le Cantique par la méthode allégorique et identifiait l'épouse avec l'Église ou avec l'âme humaine. Les citations données par Procope suggèrent aussi que Nil suivait assez étroitement Origène.

Fragments : MG 87, 1545-1754 (Procope); MG 122, 537-686 (Michael Psellus).

Etudes : A. SOLIČ, De Nili monachi commentario in Canticum Canticorum reconstruendo; Bibl 2 (1921) 45-52; *idem*, BoS (1925) 1-22; *idem*, Ueber die Rekonstruktion des verloren gegangenen Hohelied-Kommentars von Nilus Monachus : Compte rendu du deuxième congrès intern. des études byzantines (Belgrade 1927) 1929, 85-89; *idem*, Nila monaha Pjesmi nad pjesmama. Zagreb, 1932 (rend compte dans ces publications d'un Commentaire sur le Cantique des Cantiques encore inédit). — L. WELSERSHEIMB, Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Liede : ZkTh 70 (1948) 435-436.

2. *Sermons.*

Photius (*Bibl. cod.* 276) cite des passages copieux de cinq sermons de saint Nil : deux sur Pâques et trois sur l'Ascension. Aucun n'a survécu.

Fragments : MG 79, 1489-1502.

Etudes : Une des homélies sur l'Ascension appartient à Proclus, voir : C. Martin, Proclus de Constantinople, Nestorius et le « bienheureux Nil », Εἰς τὴν Ἀνάληψιν : RHE 32 (1936) 929-932. — J. G. Davies, Proclus and Pseudo-Nilus : HThR 49 (1956) 179-181.

3. *Adversus gentiles.*

Nicéphore Calliste (*Hist. eccl.*, 14, 54) nomme un traité *Contre les païens* digne de figurer parmi les meilleurs des écrits de Nil. Il ne reste rien de cet ouvrage, dont nous n'avons aucune autre référence.

4. *Ad Eucarpium monachum.*

Anastase le Sinaïte (*Quaestio* 3) donne un fragment intitulé *Nili ex iis quae scripsit ad Eucarpium monachum* qui représente le seul témoin de cette lettre ou de ce traité disparu.

Fragment : MG 89, 357.

ŒUVRES APOCRYPHES

1. *De oratione.*

L'œuvre de beaucoup la plus importante qui nous soit parvenue sous le nom de Nil est le traité *Sur la prière*. Bien que huit de ses maximes figurent dans les *Apophtegmata Patrum* (cf. plus haut, p. 254) sous le nom de Nil (MG 65, 305), dans le même ordre exactement, et malgré son attribution à Nil par Photius (*Bibl. cod.*, 201), il a été prouvé de façon certaine que ce traité appartient à Évagre et non à notre auteur. C'est en effet sous le nom d'Évagre que les Syriens le citent, et à ce dernier que la version syriaque l'attribue. De plus, le traité *De malignis cogitationibus* appartient aussi certainement à Évagre (cf. plus haut, p. 255), bien qu'il fût lui aussi attribué à Nil, et son auteur renvoie au *De oratione* (ch. 23) comme à l'un de ses ouvrages. Enfin, dans ce traité, comme l'a montré Hausherr, chaque détail de la pensée et du style reflète la per-

sonnalité d'Évagre. Malgré sa brièveté, le *De oratione* compte cent cinquante-trois chapitres, tous des aphorismes.

Editions : MG 79, 1165-1200. Pour les versions arabe et syriaque, les traductions modernes et les études, voir plus haut, p. 254.

2. *De octo vitiosis cogitationibus.*

Ce traité représente au fond une compilation de Cassien, car ses huit chapitres ne font que résumer la seconde épître pseudo-athanasienne *Epistula ad Castorem* (MG 28, 872-905), elle-même un condensé grec de la doctrine de Cassien sur les huit péchés capitaux. La partie gnomique de chaque chapitre ajoute des passages de Nil (*De octo spiritibus malitiae*) et d'Évagre (cf. plus haut, p. 250).

Edition : MG 79, 1436-1464.

Etudes : K. Heussi, Untersuchungen 163-166. — E. Peterson, Zu griechischen Asketikern III : BNJ 9 (1932-1933) 52. — S. Marsili, Résumé de Cassien sous le nom de St. Nil : RAM 15 (1934) 241-245. Pour la doctrine des huit péchés capitaux, voir plus haut, p. 251.

3. *Ad Eulogium monachum.*

Cette exhortation adressée au moine Euloge est mentionnée pour la première fois au XIV[e] siècle par Nicéphore Calliste, qui l'attribue à Nil. Elle appartient en réalité à Évagre, auquel plusieurs manuscrits ainsi que les Syriens et les Arméniens l'attribuent. Elle traite de la vigilance du cœur contre les tentations du démon qui attaque le moine de toutes parts.

Édition : MG 79, 1093-1140. Cf. plus haut, p. 255.

4. *Ad Agathium monachum Peristeria seu tractatus de virtutibus excolendis et vitiis fugiendis.*

Ce traité doit son titre à une célèbre chrétienne d'Alexandrie, Peristeria, qui jouissait d'une haute réputation pour ses œuvres charitables. Ses trois parties examinent les devoirs et les vertus de l'homme par rapport à lui-même, puis ses obli-

gations à l'égard de son prochain et de la société humaine, qui atteignent leur perfection dans l'aumône et le soin des pauvres, enfin la lutte spirituelle que tous doivent mener. Il semble que cet ouvrage fut composé à Alexandrie vers le milieu du Ve siècle. Anastase le Sinaïte (*Quaestio* 2, 11, 21) l'attribue à un certain « moine Nil », mais Nil d'Ancyre est hors de cause pour diverses raisons. Son esprit et son style sont totalement différents.

Edition : MG 79, 812-968.

Etude : K. Heussi, Untersuchungen 160-163.

5. *Collections gnomiques et sentences.*

Photius et Nicéphore Calliste affirment expressément que Nil composa des « chapitres » (κεφάλαια) ou sentences. Le premier parle d' « une centaine de chapitres » (*Bibl. cod.*, 201). Il nous est parvenu plusieurs collections gnomiques sous le nom de Nil, mais celles-ci ne représentent que de simples compilations de ses écrits, de sorte qu'elles ne sont sa propriété que par le contenu et non par la forme. Migne donne trois séries de maximes sous le nom de Nil : *Institutio ad monachos* (MG 79, 1235-1240) ; *Sententiae abducentes hominem a corruptibilibus et incorruptibilibus unientes* (79, 1239-1250) et *Capita paraenetica* (79, 1249-1264). Les nos 1-24 de cette dernière collection forment un alphabet gnomique et ont été réédités par Elter sous le nom d'Évagre, auquel appartiennent les trois séries (cf. plus haut, p. 248).

Etude : J. Muyldermans, Evagriana : Mus (1938) 191-226 (Cod. Barber. Graec. 515) apporte vingt-quatre nouvelles maximes pour l'*Institutio ad monachos*).

6. *Epitecti enchiridion seu manuale.*

Une paraphrase chrétienne de l'*Enchiridion* d'Épictète, le philosophe stoïcien, figure dans un grand nombre de manuscrits et est atribuée à Nil. Son véritable auteur n'a pas encore été trouvé, mais on s'accorde généralement pour admettre que

ce fut quelque écrivain postérieur et non pas Nil. L'ouvrage n'est certainement pas antérieur au VIe siècle.

Edition : MG 79, 1285-1312.

Etudes : C. Wotke, Handschriftliche Beiträge zu Nilus' Paraphrase von Epiktets Handbüchlein : WSt 14 (1892) 69-74. — F. Degenhart, Der hl. Nilus Sinaita 18-20. — O. Schissel, Zur handschriftlichen Ueberlieferung des christlichen Epiktet : BNJ 7 (1930) 444-447. — F. Liguori, Il « Manuale » di Epicteto tra i cristiani : SC 58 (1930) 297-303. — J. Stelzenberger, Die Beziehungen der frühchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa. Munich, 1933, 478-488. — A. Grilli, Seneca ed Epicuro : Paideia 12 (1957) 337-338 (MG 79, 1294, etc.). — P. G. Chappuis, La destinée de l'homme. De l'influence du stoïcisme sur la pensée chrétienne primitive. Paris, 1926, 145-152. — M. Spanneut, Épictète : DSp 4, 1 (1959) 835; *idem*, Epiktet : RACh 5 (1961) 664-665.

7. *Tractatus moralis et multifarius.*

L'origine de ce sermon, conservé aussi dans une version arabe, est inconnue. Si le contenu n'apporte rien de décisif, le style et le langage interdisent de l'attribuer à Nil.

Editions : MG 79, 1279-1286. — Pour la version arabe, voir : G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I. Cité du Vatican, 1944, 400.

MARC L'ERMITE

Marc l'Ermite fut, d'après Nicéphore Calliste (*Hist. eccl.*, 14, 30, 53-54), disciple de saint Jean Chrysostome et contemporain de saint Nil l'Ascète ainsi que de saint Isidore de Péluse. Il paraît avoir été abbé d'un monastère d'Ancyre en Galatie durant la première moitié du Ve siècle, mais avoir mené dans sa vieillesse la vie érémitique au désert, probablement le désert de Juda. Puisqu'il prit part à la controverse avec les nestoriens, il dut mourir après 430.

SES ÉCRITS

Nicéphore rapporte que Marc écrivit au moins quarante traités ascétiques, dont huit nous sont parvenus de façon pure-

ment accidentelle. Photius (*Bibl. cod.* 200) en cite et apprécie neuf sans mentionner si d'autres que ces neuf ont survécu.

Edition : MG 65, 893-1140. — Pour les versions syriaques dans les manuscrits de la Bibliothèque Vaticane, voir : Assemani, Bibliotheca Orient. 3, 1, 45; pour ceux du British Museum : W. Wright, Catalogue of Syriac Manuscripts in the B. M. 2. London, 1306 (s.v. « Marc the monk »). Pour un manuscrit de Berlin, voir : F. Baethgen, ZKG 11 (1890) 443-445; E. Sachau, Handschriftenverzeichnisse der Kgl. Bibliothek zu Berlin 23. Berlin, 1899, 102-109. Pour les commentaires syriaques sur le *De lege spirituali* et le *De his qui putant se ex operibus justificari*, voir : Ebedjesu, dans Assemani, op. cit. 3, 1, 96; 194. — Pour les versions arabes, voir : G. Graf, Geschichte der christlichen arabischen Literatur I (ST 118). Cité du Vatican, 1944, 400-401. Pour les versions arabes des passages du *De lege spirituali, De his qui putant se ex operibus justificari, De poenitentia, Disputatio cum quodam causidico* et du *De baptismo* d'un codex de la Bibliothèque Nationale de Paris et de la Bibliothèque de l'Université de Strasbourg, voir : I. A. Khalifé, Les traductions arabes de Marc l'Ermite : Mélanges de l'Université de St. Joseph (Beyrouth) 28 (1949-1950) 117-224.

Etudes : T. Ficker, Der Mönch Markus, eine reformatorische Stimme aus dem 5. Jahrhundert : Zeitschrift für histor. Theologie 38 (1868) 402-430. — J. Kunze, Markus Eremita. Leipzig, 1895, 31-54 (sa vie et ses œuvres). — J. Kunze, RE 12 (1903) 280-287. — E. Amann, DTC 9 (1927) 1964-1968. — H. Dörries, PWK 14 (1930) 1867-1869. — H. G. Opitz, PWK Supplement 6 (1935) 281-282. — M. Viller et K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit. Freiburg i. B., 1939, 175-177. — J. Kunze, Marcus Eremita und Hieronymus : ThLB 29 (1898) 393-398. — I. A. Khalifé, L'anthropologie théologique de Marc l'Ermite : Liber annualis de Université Grégorienne (1949) 126-127.

1. *De lege spirituali* (Περὶ νόμου πνευματικοῦ).

L'auteur interprète la « loi de l'esprit » (Rom., 7, 14) dans le sens de la vie de perfection, et donne à travers deux cent une sentences une analyse couvrant le code entier des devoirs monastiques. La source de tout péché est l'oubli de Dieu, mais l'inspiration suprême de l'âme est la connaissance de la présence de Dieu et le souvenir incessant de ses bienfaits. « N'envisagez rien et ne faites rien sans but. Qui voyage sans but se fatigue sans raison » (54). Nous remarquons dans ce traité une polémique sous-entendue contre les messaliens (cf. 25, 66, 143, 192).

Edition : MG 65, 905-930. — Pour la version arabe, voir : I. A. Khalifé, Les traductions arabes 138-217 (texte et traduction latine).

Traduction : *Française* (partielle) : J. Gouillard, Petite Philocalie de la prière du cœur. Paris, 1953, 88-93.

Etudes : P. Krüger, Ueberlieferung und Verfasser der beiden Memre über das geistige Gesetz : OstkSt 6 (1957) 297-299. — P. Krüger, Cognitio sapientiae. Die Erkenntnis der Wahrheit nach den unveröffentlichten beiden Sermones Babais des Grossen über das Gesetz des Mönches Markus : SP V (TU 80). Berlin, 1962.

2. *De his qui putant se ex operibus justificari.*

Ce traité *Sur ceux qui supposent que la justification vient des œuvres* paraît avoir fait partie à l'origine du *De lege spirituali*, car son contenu formé de deux cent onze maximes, en représente simplement la suite, et le chapitre final y renvoie. En fait, la version syriaque réunit les deux traités en un seul, bien que Photius les cite distinctement (*Bibl. cod.* 200). L'auteur combat ouvertement les messaliens en réfutant avec énergie leur principe fondamental, l'identification de la grâce avec l'expérience mystique.

Edition : MG 65, 929-966.

3. *De poenitentia.*

Les treize chapitres de ce traité font consister la pénitence principalement dans la lutte contre les mauvais désirs, dans la prière continuelle et la patience dans l'épreuve.

Edition : MG 65, 965-984.

4. *De jejunio.*

Le court traité *Sur le jeûne* ne compte que quatre chapitres et donne les raisons habituelles de maîtriser son appétit. Toutefois se targuer d'exploits dans ce domaine ferait plus de mal que de bien. « L'orgueilleux ne se connaît pas lui-même. S'il se connaissait lui-même et sa propre sottise, il ne se vanterait pas. Et comment est-il possible à un homme qui ne se connaît pas lui-même de parvenir à la connaissance de Dieu ? » (4).

Edition : MG 65, 1109-1118.

5. *Ad Nicolaum praecepta animae salutaria.*

Ce traité répond à une lettre adressée à Marc par l'ascète Nicolas de Galatie. Il recommande la méditation des bienfaits de Dieu, en particulier de la grâce de la rédemption par le Christ, comme le meilleur moyen de surmonter les passions. Le jeune religieux y est mis en garde contre les trois maux principaux qui menacent l'âme, l'oubli, la négligence et l'ignorance. Le premier sera écarté par le souvenir incessant de toutes les grâces reçues de Dieu, le second par le zèle, et le troisième par la science spirituelle. Marc cite parmi les plus grands dons de Dieu à Nicolas l'habit monastique ou « le vêtement angélique de cet ordre angélique », suivant son expression, et son entrée dans la communauté. Le traité remonte à l'époque où Marc était ermite au désert, comme l'indique l'introduction.

Edition : MG 65, 1027-1050.

Etude : P. Oppenheim, Symbolik und religiöse Wertung des Mönchskleides im christlichen Altertum. Münster, 1932, 110-119.

6. *De baptismo.*

Le traité *Sur le baptême,* fortement antimessalien, traite, dans une série de questions et de réponses, des effets du sacrement de l'initiation. Son titre exact, *Responsio ad eos qui de divino baptismate dubitant,* mentionne ceux qui doutent que le péché soit effectivement effacé par le baptême ; or les messaliens soutenaient que, même après sa réception, le péché demeure dans l'âme et doit être détruit par nos propres efforts moraux. Marc affirme, contre toute fausse doctrine de la sorte, que le baptême non seulement efface tout péché, mais confère le Saint-Esprit. Les paroles « je vois une autre loi dans mes membres, qui combat contre la loi de mon esprit » (Rom., 7, 23) sont dans la bouche des non-baptisés, non des baptisés. Néanmoins, la vie chrétienne reste après le baptême une lutte continuelle, en raison des tentations incessantes qui nous assaillent de l'intérieur comme de l'extérieur, mais tout péché est l'effet de notre volonté libre, non de notre nature corrompue. Le traité offre des points de contact avec les *Homélies* du pseudo-Macaire (cf. plus haut, p. 238).

Edition : MG 65, 985-1028.

Etudes : E. Peterson, Die Schrift des Eremiten Markus über die Taufe und die Messalianer : ZNW 31 (1932) 273-288. — K. Rahner, Ein messalianisches Fragment über die Taufe : ZkTh 61 (1937) 266, etc. — C. Jüssen, Dasein und Wesen der Erbsünde nach Marcus Eremita : ZkTh 62 1938) 76-91.

7. *Consultatio intellectus cum sua ipsius anima.*

Ce traité se rattache au *De baptismo* par la pensée bien que non par la forme, car il n'est pas un dialogue, mais un soliloque. L'auteur y met en garde son âme contre ses propres illusions, car le péché ne peut être rejeté sur notre origine adamique, sur la puissance démoniaque ou sur l'influence d'autrui.

Edition : MG 65, 1103-1110.

8. *Disputatio cum quodam causidico.*

La première partie de ce dialogue consiste dans une discussion entre un avocat et un vieil ascète, probablement Marc lui-même. L'avocat s'en prend aux moines de ce que leur prédication contre les procès a diminué ses revenus, mais, aucun accord n'intervenant, il abandonne. Dans la seconde partie, le vieil ascète et ses « frères » discutent la question de savoir si un chrétien a le droit de traîner quelqu'un au tribunal. Il est possible que la conclusion soit perdue. La *Disputatio* appartenant de toute évidence à la période où Marc présidait une communauté monastique, elle représente probablement le premier de ses écrits.

Edition : MG 65, 1071-1102.

9. *De Melchisedech.*

Ce traité est une œuvre dogmatique de caractère polémique, dirigée contre des hérétiques voyant dans Melchisédech une incarnation du Logos, sous prétexte que dans l'Épître aux Hébreux (7, 3), il apparaît « sans père, sans mère, sans généa-

logie », et « prêtre pour toujours » (7, 3). Photius juge ici notre auteur « coupable d'une hérésie qui n'est pas mince » (*Bibl. cod.* 200), car il découvre dans sa doctrine de la *communicatio idiomatum* une couleur monophysite. Marc, cependant, fonde correctement sa doctrine sur l'unité de personne dans les deux natures et ne montre aucun glissement vers l'erreur.

Edition : MG 65, 1117-1140.

10. *Adversus Nestorianos.*

En plus des neuf traités mentionnés par Photius, il en existe un autre, que Papadopoulos-Kerameus et Kunze ont édité à partir d'un manuscrit de Jérusalem (*Cod. Sab.* 366), et qui a pour titre : « *Contre ceux qui prétendent que la sainte chair du Seigneur ne fut pas unie au Logos mais l'entoura comme un vêtement et que par conséquent il est nécessaire de distinguer avec soin entre celui qui porte et celui qui est porté.* » En accord avec les *Anathèmes* de Cyrille d'Alexandrie (cf. plus haut, p. 188), l'auteur réfute ces hérétiques à partir de la sainte Écriture et du credo baptismal, qui proclament tous les deux les propriétés divines et humaines d'un seul et même sujet, mais ne les répartissent pas sur deux sujets différents. Il souligne de la sorte l'ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν (8, 10). Bien qu'il affirme maintes fois que la chair du Logos fut unie à celui-ci dès le moment de l'incarnation ou dès le sein (ἐκ μήτρας), il n'use pas du terme *Theotokos*. Plusieurs traits dans l'ouvrage rappellent le traité *De Melchisedech*. L'*Adversus Nestorianos* semble avoir été composé à la fin de 430 ou au commencement de 431.

Editions : A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς σταχυολογίας 1. St. Petersburg, 1891, 89-113. — J. Kunze, Markus Eremita, ein neuer Zeuge für das altkirchliche Taufbekenntnis. Leipzig, 1895, 6-30 (texte amélioré). — Le même traité a été édité à partir d'un manuscrit de Grottaferrata (saec. X) avec une traduction latine de J. Cozza-Luzi, Nova Patrum Bibliotheca, t. 10. Rome, 1905, 1, 195-252.

Etudes : J. Kunze, op cit. — A. Jurjevskij, Marcus Eremita and his Newly-Discovered Treatise Against the Nestorians (en russe). St. Petersburg, 1900.

ÉCRITS APOCRYPHES

Les *Capitula de temperantia* que l'on trouve dans Migne (65, 1053-1070), sous le nom de Marc, sont une compilation tardive des œuvres de Maxime le Confesseur et de Macaire l'Égyptien, et ne peuvent être attribués à notre auteur. Le fragment latin *Ex S.P.N. Marci epistola,* 2 (MG 65, 903, etc.) n'est pas authentique non plus. Son texte est la traduction de l'introduction du *De patientia et discretione*, traité attribué à Macaire l'Égyptien (MG 34, 865-868).

Etudes : J. Kunze, op. cit. 51, etc. — I. A. Khalifé, L'inauthenticité du De temperantia de Marc l'Ermite : Mélanges de l'université Saint-Joseph (Beyrouth) 28 (1949-1950) 59-66.

DIADOQUE DE PHOTICÉ

Diadoque de Photicé, en Épire, est l'un des plus grands ascètes du Ve siècle. On ne sait presque rien de sa vie. Photius (*Bibl. cod.* 231) mentionne « l'évêque de Photicé du nom de Diadoque » parmi les adversaires des monophysites à l'époque du concile de Chalcédoine (451). Sa signature apparaît sur une lettre adressée à l'empereur Léon par les évêques d'Épire après le meurtre de l'évêque Protérius d'Alexandrie par les monophysites en 457. Il mourut probablement vers 468.

Etudes : K. Popov, Blessed Diadochus, Bishop of Photice in Epirus and his Works (en russe). Kiev, 1903. — F. Dörr, Diadochos von Photike und die Messalianer. Ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik im 5. Jahrhundert. Freiburg i. B., 1937. — E. Oberhummer, Photike : PWK 20 (1941) 660-662. — H. I. Marrou, Diadoque de Photiké et Victor de Vita : REAN 45 (1943) 225-232. — E. des Places, Un Père grec du Ve siècle. Diadoque de Photicé : REAN 45 (1943) 61-80. — P. Christou, ΔΙΑΔΟΧΟΣ Ὁ ΦΩΤΙΚΗΣ. Thessalonike, 1952. — E. Honigmann, Patristic Studies (ST 173). Cité du Vatican, 1953, 174-184 (Diadoque mourut vers 468). — E. des Places, DSp 3 (1957) 817-834. — D. Stiernon, DHG 4 (1958) 374-378.

SES ÉCRITS

1. *Capita centum de perfectione spirituali.*

Son œuvre la plus célèbre, les *Cent chapitres sur la perfection spirituelle,* est un manuel d'ascétisme et présente une grande importance pour l'histoire de la spiritualité et du mysticisme chrétiens. L'auteur ne se contente pas de montrer le chemin de la perfection, mais il entreprend aussi de faire le partage entre les bons et les mauvais moyens d'y parvenir, afin de clarifier les pensées et d'éliminer les fausses conceptions. Les *Capita* sont donc par contrecoup une polémique contre le messalianisme, le mouvement piétiste condamné au concile d'Éphèse (431). Les messaliens pensaient qu'en raison du péché adamique, tout homme possède un démon uni substantiellement à son âme, que le baptême ne peut chasser, et qui n'est complètement exorcisé que par la prière incessante. (Pour l'histoire de cette secte, voir plus haut, p. 238).

L'auteur s'adresse aux « frères » (ἀδελφοί) et mentionne souvent les « ascètes » ; aussi peut-on penser qu'il parle en père spirituel à sa communauté monastique. Il distingue cependant entre cénobites, ermites et solitaires (53). La doctrine spirituelle développée dans les cent courts chapitres ou maximes reflète l'influence d'Évagre le Pontique (cf. plus haut, p. 247). Le premier chapitre fonde toute contemplation mystique sur les trois vertus théologales, en particulier sur la charité, en des termes à la fois pauliniens et évagriens : « L'*apatheia* conduit à la charité, et la charité à la science. » Les chapitres 2-5 opposent Dieu et l'homme, le bien et le mal, l'image naturelle de Dieu et la ressemblance de Dieu. Cette dernière est le développement et l'enrichissement de la vie de la grâce qui nous est donnée dans le baptême, exige notre coopération par la vertu et s'achève dans la charité parfaite. L'optimisme traverse l'ouvrage tout entier, ainsi qu'une profonde confiance dans la puissance de la grâce divine, comme dans celle de la volonté libre de l'homme. Le mal n'a pas d'existence, si ce n'est par le péché. Ici la tendance antimessalienne apparaît clairement. Les chapitres 6-11 traitent de la science et de la sagesse, de l'illumination et de la prédication, du silence et de la prière. Les chapitres 12-23 sont consacrés à l'amour de Dieu et aux degrés par lesquels on s'y élève : l'humilité (12-13), un désir ardent (14), l'amour de notre prochain (15), la crainte de Dieu (16-17), le détachement du monde (18-19), la foi et les bonnes œuvres (20-21), la pureté de la conscience (22-23). Les ch. 24-25 présentent le corps et l'âme comme les deux composants de l'homme et décrivent l'influence de l'élément spirituel sur les sens. Les ch. 26-35 offrent une théorie du discernement des esprits ; les ch. 37-39 des illusions. Les ch. 41-42 louent l'obéissance comme la source de l'humilité. Les ch. 43-47 recommandent l'abstinence de nourriture, parce que le corps doit être dominé par l'âme, et que l'économie réalisée nous permet de secourir les pauvres. Aucune nourriture n'est un mal en elle-même, comme le veulent les manichéens, et, bien qu'il faille châtier le corps et le réduire en servitude, celui-ci doit conserver assez de forces pour soutenir une lutte continuelle. Le jeûne n'est qu'un moyen d'atteindre un but plus élevé, et malgré son utilité, il n'en faut pas exagérer l'importance. La modération est spécialement nécessaire dans la boisson (ch. 48-51), et l'on devrait s'abstenir le plus possible des vins mêlés de condiments. Le ch. 52 explique que nul n'est obligé de se priver du rafraîchissement d'un bain, mais, pour des raisons de discipline personnelle, l'auteur conseille à ses lecteurs de renoncer à ce plaisir qui amollit le corps. Les ch. 53-54 traitent de la maladie. Est-on malade, il est permis d'appeler un médecin, mais il ne faudrait avoir confiance que dans le Christ, le vrai médecin. Accepter la maladie avec gratitude et la supporter avec patience et courage permet d'accéder à l'état idéal de l'*apatheia*. Les chapitres suivants (55-57) prêchent l'indifférence aux commodités de la vie : il vaut mieux ne pas se livrer aux affaires du monde et ne pas chercher les honneurs et les plaisirs, mais vivre ici-bas comme un étranger, dans l'attente de la vie à venir. Si nous cédons à l'un quelconque des sens, il devient un obstacle pour la vie spirituelle. Le ch. 58 enseigne comment surmonter la sensation de lassitude, d'épuisement et d'abandon (ἀκήδεια) qui afflige l'âme lorsqu'elle a triomphé des passions corporelles, et comment retourner à une nouvelle ferveur. Les ch. 59-61 décrivent les conditions de la vraie joie, qui consiste à garder Dieu

présent à la pensée et à invoquer le nom de Jésus. Le ch. 62 donne un jugement positif de la nature colérique. Les ch. 63-64 exhortent les lecteurs à ne pas s'engager dans les procès, et à ne poursuivre personne, même si le voleur nous a pris les habits sur le dos. Mieux vaudrait vendre tous nos biens d'un seul coup et en distribuer le produit aux pauvres (ch. 65-66). Si cela interdit de faire l'aumône dans l'avenir, la prière fervente, la patience et l'humilité y pourvoiront. La pauvreté volontaire est la meilleure préparation pour qui veut enseigner aux autres les richesses du royaume de Dieu, c'est-à-dire pour le « théologien ». Les chapitres qui suivent (67-68) traitent de la notion de « théologie » et de ses privilèges. La théologie se nourrissant de contemplation (68), le ch. 69 en décrit les difficultés, et le ch. 70 les conditions nécessaires, le silence et le recueillement. Le ch. 71 traite de la sainte colère; le ch. 72 distingue entre les dons de la science et ceux de la sagesse; le ch. 73 entre la prière vocale et mentale; le ch. 74 entre la ferveur naturelle et spirituelle; le ch. 75 entre le souffle purifiant et vivifiant du Saint-Esprit et le souffle pestilentiel du faux esprit séducteur qui entraîne au péché. Les ch. 76-89 proposent une théologie de la grâce, où Diadoque réfute l'hérésie messalienne sur la cohabitation de la grâce et du péché dans l'âme. La présence de la grâce divine dans le baptisé et la délivrance du péché ne signifie pas que la lutte soit terminée, car la vie spirituelle est un combat perpétuel et le vrai chrétien est engagé dans un conflit qui durera toute sa vie, car il lui faut soutenir la guerre contre les passions et contre les démons. L'*apatheia* ne consiste pas dans l'affranchissement de tous les assauts, mais dans le fait de n'être pas vaincu par les démons. La vertu ne s'acquiert que par l'épreuve et la tentation, et la perfection seulement par le martyre. Puisque l'occasion de verser son sang dans le martyre fait défaut, le chrétien doit accepter le martyre non sanglant et spirituel de la vie ascétique (ch. 90-100).

Les *Capita centum* connurent une grande popularité au cours des siècles, comme le prouve le nombre des manuscrits qui nous les ont transmis. Maxime le Confesseur, Sophronius de Jérusalem, le compilateur de la *Doctrina Patrum*, Thalassius et Photius les citent, et Jean Climaque comme Siméon le Nouveau Théologien s'en inspirent. Ils sont imprimés dans la *Philocalie*

russe, florilège spirituel grec du XVIII[e] siècle, et leur influence s'exerce jusque sur la littérature russe moderne. Nombre de principes contenus dans ce petit ouvrage montrent une ressemblance remarquable avec ceux d'Ignace de Loyola et de Thérèse d'Avila. Diadoque fait partie des auteurs spirituels que la Compagnie de Jésus recommande aux maîtres des novices dans les *Regulae magistri novitiorum*.

Il n'existe aucune copie de l'édition princeps (Florence, 1578). Une traduction latine du jésuite Fr. Turrianus (Torrès) fut publiée à Florence en 1570 et réimprimée dans Migne. Le texte grec a été édité avec la traduction de Torrès par J. E. Weis-Liebersdorf en 1911. Une nouvelle édition critique a été publiée par E. des Places en 1955.

Editions : MG 65, 1167-1212 (Traduction latine de J. Torrès). — Texte grec : K. Popov, op. cit. — J. E. Weis-Liebersdorf, Diadochi De perfectione spirituali capita centum (Bibliotheca Teubneriana). Leipzig, 1912 (avec la traduction latine de Torrès). — Nouv. éd. crit. : E. des Places, Diadoque de Photicé. Œuvres spirituelles (SCH 5 *bis*). Paris, 1955, 84-163.

Traductions : Françaises : E. des Places, Diadoque de Photicé. Cent Chapitres sur la Perfection Spirituelle (SCH 5). Paris, 1943; réimprimée : SCH 5 *bis*, Paris, 1955, 84-163. — *Allemande :* J. E. Liebersdorf, Münchener Theologische Wochenschrift 1 (1904) 85-183 (Capita 1-33).

Etudes : R. Reitzenstein, Historia monachorum und Historia Lausiaca, eine Studie zur Geschichte des Mönchtums und der frühchristlichen Begriffe Gnostiker und Pneumatiker. Göttingen, 1916, 123-142. — E. Peterson, Zu Diadochus von Photike : BNJ 5 (1926-1927) 412-418 (crit. text.). — G. Horn, Sens de l'esprit d'après Diadoque de Photicé : RAM 8 (1927) 402-419. — J. Hausherr, Les grands courants de la spiritualité orientale : OCP 1 (1935) 126-128. — F. Dörr, op. cit. — M. Rothenhäusler, La doctrine de la « Theologia » chez Diadoque de Photiké : Irénikon 12 (1937) 536-553; *idem*, Zur asketischen Lehrschrift des Diadochos von Photike : Heilige Ueberlieferung (Festgabe I. Herwegen). Münster, 1938, 86-95. — M. Viller und K. Rahner, Aszese und Mystik in der Väterzeit. Freiburg i.B., 1939, 216-228. — N. Crainic, Das Jesusgebet : ZKG (1941) 341-353. — Pour les études sur les messaliens, voir plus haut, p. 240. — E. Peterson, Zu griechischen Asketikern : BNJ 5 (1926-1927) 414-418 (influences). — A. Guillaumont, Cor et cordis affectus : DSp 2 (19) 2281-2288. — M. Pellegrino, Un antico maestro di carità : Studium 52 (1956) 489-494. — E. des Places, La tradition manuscrite des « Cent Chapitres » de Diadoque de Photicé : REG 70 (1957) 376-386. — I. Hausherr, Noms du Christ et voies d'oraison. Rome, 1960, 202-206, 237-239.

2. *Homélie sur l'Ascension.*

Le cardinal Mai a publié en 1840 une homélie sur l'Ascension, tirée du *Cod. Vatic.* 455. Celle-ci, par ses sentences périodiques et son style rythmique, se rapproche beaucoup des *Capita centum* — constatation qui confirme l'autorité de Diadoque auquel le manuscrit l'attribue. Elle défend avec une grande éloquence les deux natures du Christ. La résurrection et l'ascension du Seigneur renversent les opinions des juifs et des « sophistes du mal ». La déification de l'homme est le fruit de l'incarnation, par laquelle le Fils de Dieu a pris une véritable nature humaine. L'auteur termine par une confession christologique contenant une vigoureuse répudiation du monophysisme.

Editions : MG 65, 1141-1148. — K. Popov, op. cit. 555-569. — Nouv. éd. crit. : E. des Places, SCH 5 *bis* (1955) 164-168.

Traduction : Française : E. des Places, SCH 5 *bis* (1955) 164-168.

3. *La Vision* (Ὅρασις).

La *Vision* se présente sous la forme d'un dialogue que l'auteur entretient avec saint Jean-Baptiste au cours d'un rêve. Une série de questions et de réponses exposent la nature de la contemplation, des apparitions divines et de la vision béatifique. Vient ensuite une angélologie qui rappelle celle du pseudo-Denys l'Aréopagite.

Les onze manuscrits — aucun antérieur au XIII[e] siècle — qui contiennent cette *Vision* l'attribuent unanimement à Diadoque de Photicé.

Editions : V. N. Beneševič, Mémoires de l'Académie Impériale des Sciences de Saint-Pétersbourg, VIII[e] série, cl. historico-philologique, vol. 8, n. 11, 1908 (basée sur le Cod. Vaticanus gr. 1167 saec. XIII). — I. Bithynos, NS 9 (1909) 247-254 (basée sur le Cod. Jerusalem Bibl. Patriarch. 58 saec. XIII-XIV). — Nouv. éd. crit. : E. des Places, SCH 5 *bis* (1955) 169-179.

Traduction : Française : E. des Places, *ibid.* 169-179.

4. *La Catéchèse.*

La *Catéchèse,* connue seulement depuis 1952 dans l'original grec, est un petit ouvrage formé d'une série de questions et de réponses sur les relations de Dieu avec le monde, et en particulier sur son omniprésence qui ne doit pas nous entraîner à le confondre avec l'univers. D'autres concernent les anges et leur connaissance de Dieu, l'homme et la vision béatifique. Dieu apparaît dans un halo lumineux et sur un trône de gloire. On trouve des traits communs entre cette Catéchèse et la *Vision.* E. des Places pense que son auteur est le même que celui de la *Vision,* et, en fait, plusieurs manuscrits l'attribuent à Diadoque. Par contre la plupart la prêtent à Siméon le Nouveau-Théologien († le 12 mars 1022). Il est possible que Siméon en soit effectivement l'auteur, mais l'ait publiée sous le nom de Diadoque, son père spirituel.

Editions : Texte grec : E. des Places, Une catéchèse inédite de Diadoque de Photicé ? : RSR 40 (1952) 129-138 ; *idem,* SCH 5 *bis* (1955) 180-183.

Traductions : Latine par le jésuite Pontanus (parmi les œuvres de Siméon) : ML 120, 709-712. — *Françaises :* E. des Places, RSR 40 (1952) 129-138 ; *idem,* SCH 5 *bis* (1955) 180-183.

Etudes : E. des Places, RSR 40 (1952) 129-130 ; *idem,* SCH 5 *bis,* 80-81. — B. Krivocheine, The Writings of St. Symeon the New Theologian : OCP 20 (1954) 301, note 2, et 315-327 (attribue la *Catéchèse* à Siméon). — I. Darrouzès, Notes d'histoire des textes : REB 15 (1957) 169-175. (La traduction manuscrite révèle que la *Catéchèse* ne fut attribuée à Diadoque que par une erreur de copiste ; elle appartient à Siméon.)

NESTORIUS

Nestorius a déjà été cité plus haut (p. 175) comme l'adversaire de Cyrille d'Alexandrie et le père de l'hérésie condamnée à Éphèse en 431. Il naquit (après 381) de parents perses à Germanicie en Syrie Euphratéenne, reçut sa formation théologique à l'école d'Antioche et fut probablement l'élève de Théodore de Mopsueste. Il entra dans le monastère de Saint-Euprepios près d'Antioche et, comme prêtre de l'Église d'Antioche, devint un prédicateur renommé (Gennade, *De vir. ill.*, 53). Sa

réputation amena Théodose III, par-dessus les prétentions des candidats locaux, à l'élever en 428 sur le siège de Constantinople, vacant depuis la mort de Sisinnius le 24 décembre 427. Ainsi fut-il le second Antiochien à obtenir cette haute dignité, que saint Jean Chrysostome avait illustrée une génération auparavant. Nestorius s'appliqua immédiatement à la réforme de la cité en prenant des mesures énergiques contre les hérétiques, les schismatiques et les juifs. Il attaqua les ariens, les macédoniens, les novatiens et les quatuordécimans, n'épargnant que les pélagiens, qui avaient été obligés de fuir l'Occident. Bientôt cependant il devint lui-même suspect d'hérésie, à cause de son humeur querelleuse et passionnée. Tandis que Chrysostome s'était abstenu de prêcher la théologie d'Antioche du haut de la chaire, Nestorius prit la christologie de cette école pour thème favori de ses sermons; ainsi aurait-il proclamé qu'il y avait deux personnes séparées dans le Christ incarné et que la Sainte Vierge ne pouvait être appelée *Theotokos*. La violente controverse qui s'ensuivit et sa déposition le 22 juin 431 par le concile d'Éphèse, convoqué par l'empereur Théodose à son instigation, ont été rapportées plus haut (p. 176). Au début de septembre 431, Nestorius fut renvoyé par ordre impérial à son monastère d'Antioche. Il y vécut quatre années tranquilles puis l'empereur l'exila en 435 à Oasis dans la Haute-Égypte. Il survécut à Théodose, c'est-à-dire au-delà du 28 juillet 450, mais on ne sait combien de temps.

Etudes : F. Loofs, Nestorius : RE 13 (1903) 736-749. — J. Chapman, Cath. Encyclopedia 10 (1911) 755-759. — A. J. Maclean, Encyclopaedia of Religion and Ethics ed. by J. Hastings 9 (1917) 323-332. — E. Amann, Nestorius : DTC 11 (1931) 76-157. — I. Rucker, Nestorios : PWK 17 (1937) 126-137. — M. Jugie and G. de Vries, Nestorio e nestorianesimo : EC 8 (1952) 1780-1787. — F. L. Cross, Nestorianism : ODC (1957) 946-947. — J. F. Bethune-Baker, The Date of the Death of Nestorius : JThSt 9 (1908) 601-605; *idem,* Nestorius and his Teaching. A fresh examination of the existence, with special reference to the newly recovered Apology of Nestorius (Le *Bazar d'Héraclide*). Cambridge, 1908. — F. Nau, La naissance de Nestorius : ROC 14 (1909) 424-426 (origine perse). — L. Fendt, Die Christologie des Nestorius. Kempten, 1910. — L. Duchesne, Histoire ancienne de l'Église 3. Paris, 1910, 313-388. — F. Nau, Nestorius d'après les sources orientales. Paris, 1911. — M. Jugie, L'épiscopat de Nestorius : EO 14 (1911) 257-268; *idem,* Nestorius et la controverse nestorienne. Paris. 1912. — J. Junglas, Die Irrlehre des Nestorius. Trier, 1912. — F. Loofs, Nestorius and his Place in the History of Christian Doctrine. Cambridge, 1914. — C. Pesch, Zur neueren Literatur über Nestorius. Freiburg, 1914. — L. Hodgson, The Metaphysic of Nestorius : JThSt 19 (1918) 46-55. — C. Pesch, Nestorius als Irrlehrer. Paderborn, 1921. — F. S. Mueller, Fuitne Nestorius revera Nestorianus? : Greg 2 (1921) 266-284; 352-386. — L. Lohn, Doctrina Nestorii de mysterio incarnationis : CTh (1933) 1-37. — R. Arnou, Nestorianisme et néoplatonisme. L'unité du Christ et l'union des « Intelligibles » : Greg (1936) 116-131. — I. Rucker, Studien zum Concilium Ephesinum zur 1500-Jahrfeier des dritten ökumenischen Konzils, 5 Hefte, (chez l'auteur, Oxenbronn über Günzburg a. D., 1930-1935). — A. Deneffe, Schol (1935) 548-560; (1938) 522, etc. (contre Rucker). — M. Jugie, Theologia dogmatica Christianorum Orientalium ab Ecclesia Catholica dissidentium. t. V : De theologia dogmat. Nestorianorum. Paris, 1935; *idem,* L'ecclésiologie des nestoriens : EO 34 (1935) 5-25. — R. V. Sellers, Two Ancient Christologies (SPCK). London, 1940, 107-201. — W. de Vries, Sakramententheologie bei den Nestorianern (Orient. Christ. Analecta 130). Rome, 1947. — E. Ivanka, Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben. Vienna, 1948, 73-94. — E. Amann, L'affaire Nestorius vue de Rome : RSR 23 (1949) 5-37, 207-244; 24 (1950) 28-52, 235-265. — M. Laignel-Lavastine, Le rôle de l'hérésie de Nestorius dans les relations médicales entre l'Orient et l'Occident : Actes du VI[e] Congrès Internat. des Sciences. Amsterdam, 1950, 334-343. — H. Chadwick, Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy : JThSt N.S. 2 (1951) 145-164. — T. Camelot, De Nestorius à Eutyches. L'opposition de deux christologies : CGG 1 (1951) 213-242. — A. Grillmeier, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der theologischen Formel von Chalkedon : CGG 1 (1951) 159-164. — W. de Vries, Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon : CGG 1 (1951) 603-635. — I. Ortiz de Urbina, Il dogma di Efeso : REB 11 (1953) 233-240. — P. Galtier, Nestorius mal compris, mal traduit : Greg 34 (1953) 427-433. — H. Ristow, Zwei Häretiker der alten Kirche : Apollinaris von Laodicea und Nestorius. Deiss. Berlin, 1954 (typ.). — L. Abramowski, Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien : ZKG 57 (1956) 252-287 (important pour la chronologie de la controverse nestorienne). — H. A. Wolfson, The Philosophy of the Church Fathers. I : Faith, Trinity, Incarnation. Cambridge (Mass), 1956, 451-463 (Christologie). — E. Delebecque, Sur une lettre du concile d'Éphèse (431) : Bulletin de l'Association G. Budé (1956) 2, 74-78 (annonce de la condamnation de Nestorius, ACO I, 1, 2, 70, n. 69). — J. N. D. Kelly, Early Christian Doctrines. London, 1958, 310-317. Pour d'autres études, voir plus haut, p. 207. — H. Ristow, Der Begriff πρόσωπον in der Theologie des Nestorius : Aus der byzantinischen Arbeit der Deutschen Demokratischen Republik I. Berlin, 1957, 218-236. — A. Grillmeier, Das scandalum oecumenicum des Nestorius in kirchlichdogmatischer und theologiegeschichtlicher Sicht : Schol 36 (1961) 321-356. — M. V. Anastos, Nestorius was orthodox : DOP 16 (1962).

SES ÉCRITS

Gennade rapporte que Nestorius « composa une grande quantité d'écrits sur diverses questions » (*De vir. ill.*, 53), et le *Catalogue* d'Ebedjésu (20) confirme cette déclaration. Il en reste cependant très peu, car l'empereur Théodose II ordonna en 435 la destruction par le feu de tous ses écrits. Plusieurs d'entre eux allèrent aux nestoriens syriaques, comme l'indique Ebedjésu, mais ceux-là mêmes, pour la plus grande partie, ont également disparu. Les fragments de ses sermons, lettres et traités, furent réunis et édités par F. Loofs en 1905, et depuis lors, un certain nombre de nouveaux fragments syriaques nous sont revenus dans la première édition des œuvres de Sévère d'Antioche publiée par Lebon et Sanda.

Editions : F. Loofs, Nestoriana. Die Fragmente des Nestorius, gesammelt, untersucht und herausgegeben, mit Beiträgen von S. A. Cook und G. Kampffmeyer. Halle, 1905. Additions : G. Mercati, Nestoriana : ThR (1907) 63-64. — W. Lüdtke, Armenische Nestoriana : ZKG 29 (1908) 385-387. — J. Lebon, Fragments syriaques de Nestorius dans le « Contra grammaticum » de Sévère d'Antioche : Mus 36 (1923) 47-65. — J. Lebon, Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum : CSCO 93-94 (1929), 101-102 (1933), 111-112 (1938). — A. Sanda, Severi Philalethes. Beirouth, 1928. — R. Hespel, Sévère d'Antioche. Le Philalèthe : CSCO 133-134 (1952). — C. Martin, Proclus de Constantinople, Nestorius et le « bienheureux Nil », Εἰς τὴν Ἀνάληψιν : RHE 32 (1936) 929-932. — A. E. Goodman, An Examination of Some Nestorian Kephalaia (Or. 1319, University Library, Cambridge) : Essays and Studies Presented to S. A. Cook. London, 1950 (traduction de fragments de traités théologiques attribués à Nestorius). — E. Schwartz, ACO I, vol. 1, pars 1-6. Éditions du *Bazar*, voir plus loin.

Etude : L. Abramowski, Untersuchungen zum literarischen Nachlass des Nestorius. Diss. Bonn, 1956.

1. *Traités*

1. *Bazar d'Héraclide de Damas.*

Le seul traité conservé en entier est le *Bazar d'Héraclide*, volumineux ouvrage qu'il composa dans ses dernières années.

Il fut découvert en 1895 dans une version syriaque et publié pour la première fois en 1910, à partir du manuscrit unique, conservé à la Bibliothèque patriarcale de Kotchanès. Nestorius y donne, sous la forme d'un dialogue avec l'Égyptien Sophronius, une apologie de son enseignement en même temps qu'une histoire de sa vie. Il critique sévèrement les décisions d'Éphèse ainsi que la doctrine de Cyrille d'Alexandrie et de Dioscore, et soutient que sa foi était la même que celle du pape Léon Ier et du patriarche Flavien de Constantinople, de sorte qu'il serait difficile de l'accuser, sur la base de ce traité, d'hérésie formelle. « Héraclide de Damas » est un pseudonyme que l'écrivain exilé et condamné emploie comme l'unique moyen de parvenir à publier son livre. Les dernières phrases contiennent un appel émouvant au pardon et à la charité. Le Bazar prouve que Nestorius survécut à Théodose décédé le 28 juillet 450. Sa forme littéraire témoigne de son éloquence et nous explique sa haute réputation d'orateur sacré. C'est cet ouvrage qui incita un certain nombre d'érudits comme Harnack, Loofs, Fendt, Ficker, Bethune-Baker, Duchesne et Rucker à reconsidérer l'opinion traditionnelle sur Nestorius, bien que sa personne et sa doctrine présentent encore un problème. Son enseignement a été examiné plus haut, p. 176.

Edition : P. Bedjan, Nestorius, Le livre d'Héraclide de Damas. Paris, 1910.

Traductions : Anglaises : G. R. Driver and L. Hodgson, Nestorius, The Bazaar of Heracleides. Newly translated from the Syriac. Oxford, 1925. Cf. R. H. Connolly, JThSt 27 (1926) 191-200. *Française :* F. Nau, Nestorius, Le livre d'Héraclide de Damas. Paris, 1910.

Etudes : J. F. Bethune-Baker, op. cit. (avec des extraits du Bazar). — L. Fendt, op. cit. — L. Duchesne, op. cit. — E. W. Brooks, Some Historical References in the Πραγματεία Ἡρακλείδου : BZ 21 (1912) 94-96. — F. Loofs, Nestorius and his Place in the History of Christian Doctrine. Cambridge, 1914. — F. C. Burkitt, Two Notes on the « Bazaar of Heracleides » : JThSt 27 (1926) 177-179. — I. Rucker, Rund um das Recht der zwanzig ephesinischen Anklagezitate aus Nestorius wider Nestorius im Lichte des Liber Heraclidis. Oxenbronn-Günzburg, 1930 ; *idem*, Das Dogma von der Persönlichkeit Christi und das Problem der Häresie. Die Quintessenz der syrischen Nestorius-Apologie genannt Liber Heraclidis (Damasceni). Oxenbronn-Günzburg, 1934. — A. R. Vine, An Approach to Christology. The Bazaar of Heraclides. London. 1948. — L. I. Scipioni, Ricerche sulla Cristologia del « Libro di Eraclide » di Nestorio.

La formulazione teologica e il suo contesto filosofico (Paradosis 11). Fribourg (Suisse), 1956.

2. *Les Douze Contre-Anathèmes.*

Ces « Contre-Anathèmes » qui se donnent comme la réponse de Nestorius aux douze Anathèmes de Cyrille (cf. plus haut, p. 188) sont conservés dans une traduction latine. Bien qu'ils aient été attribués quelque temps à l'infortuné patriarche de Constantinople, ils ne sont pas son œuvre, mais furent composés longtemps après sa mort, comme E. Schwartz l'a démontré en 1922. On ne peut attribuer non plus la version latine à Marius Mercator, puisqu'il est suffisamment prouvé qu'elle est d'origine beaucoup plus récente, cf. G. Oggioni, Ricerche sulla cristologia del Libro di Eraclide : SC 86 (1958), 276-289.

Edition : F. Loofs, Nestoriana. Halle, 1905, 203-224.

Etude : E. Schwartz, Die sogenannten Gegenanathematismen des Nestorius (SAM Phil.-hist. Kl.). Munich, 1922, 1-29.

3. *Tragédie.*

Parmi les fragments réunis par Loofs, on trouve plusieurs morceaux d'une œuvre appelée *Tragédie* (Τραγῳδιά), où Nestorius paraît avoir donné un exposé complet de son cas. Loofs suppose qu'il l'aurait écrite pendant les quatre années (431-435) passées au monastère voisin d'Antioche après le concile d'Éphèse et avant son exil en Égypte. Le peu qui reste est en grec, latin et syriaque.

Fragments : F. Loofs, Nestoriana 203-208.

Etude : R. Abramowski, Zur « Tragödie » des Nestorius : ZKG 47 (1928) 305-324.

4. *Theopaschites.*

Il reste un petit nombre de fragments de son *Theopaschites*, réfutation de Cyrille d'Alexandrie sous forme de dialogue. Le titre fait allusion à Cyrille, puisque Nestorius l'accuse de faire souffrir Dieu dans le Christ.

Fragments : F. Loofs, Nestoriana 208-211. — H. G. Opitz, Untersuchungen zur Ueberlieferung der Schriften des Athanasius. Berlin, 1935, 210-212, publia pour la première fois à partir du Cod. Ambros. D 51 (235), f. 221 *a*-222 *b* la formule de credo pseudo-athanasienne *Contra Theopaschistas*. Il pense que Nestorius lui-même ou Euthérius de Tyane pourrait en être l'auteur. — F. Scheidweiler, Ein Glaubensbekenntnis des Eustathius von Antiochien : ZNW 44 (1952) 237-249, croit qu'Eustathe l'a composé.

2. *Sermons*

Nestorius ayant prêché avec un grand succès pendant environ vingt-trois ans à Antioche et à Constantinople, il dut exister un nombre considérable de ses homélies, avant qu'elles ne soient condamnées au feu en 435. Nestorius lui-même en envoya plusieurs au pape Célestin, comme fit Cyrille d'Alexandrie. Les nestoriens en répandirent aux Ve et VIe siècles. L'appartenance à Nestorius de quatre sermons transmis sous le nom de Chrysostome a été prouvée pour l'un, sur Hebr., 3, 1, par Loofs et Haidacher, et pour les trois autres, sur la tentation du Christ (du *Codex Paris. Gr.* 797) par leur éditeur F. Nau. C. Baur a édité récemment à partir du *Codex Berolinensis* 77 (Philipps 1481, saec. XII), trois homélies, une sur Pâques et deux sur l'Ascension, attribuées à Chrysostome, mais dont le langage, le style et la pensée les rattachent avec évidence à l'époque de la controverse nestorienne. Il y a des raisons de penser que Nestorius serait l'auteur de la seconde. Peut-être reste-t-il de lui d'autres écrits dissimulés parmi les œuvres de différents auteurs. La collection de Loofs comprend trente numéros, entre autres dix plus ou moins complets, et neuf, dont cinq sont christologiques et quatre antipélagiens, conservés dans une traduction latine de Marius Mercator.

Editions : F. Loofs, Nestoriana 225-361. Le texte grec de l'homélie sur Hebr. 3, 1 : MG 64, 479-492. Nouv. éd. : F. Loofs, Nestoriana 230-242. Les trois sermons sur la tentation du Christ : MG 61, 683-688. Nouv. éd. : F. Nau, Le texte grec de trois homélies de Nestorius : ROC 15 (1910) 113-124; réimprimé : F. Nau, Le livre d'Héraclide de Damas, suivi du texte grec des trois homélies de Nestorius sur les tentations de Notre-Seigneur. Paris. 1910, 333-358. — C. Baur, Drei unedierte Festpredigten aus der Zeit der nestorianischen Streitigkeiten : Traditio 9 (1953) 101-126; cf. plus haut, p. 638.

Etudes : P. Batiffol, Sermons de Nestorius : RBibl 9 (1900) 329-353 (considère Nestorius comme l'auteur des cinquante-deux sermons attribués

à Athanase, Amphiloque, Basile de Séleucie et Jean Chrysostome); cf. F. Loofs, Nestoriana 150, etc. — S. Haidacher, Rede des Nestorius über Hebr. 3, 1 überliefert unter dem Namen des hl. Chrysostomus : ZkTh 29 (1905) 192-195. — J. B. Chabot, A propos du nestorianisme : CRI (1947) 152-155. — Pour les nombreuses citations des homélies de Nestorius dans l'*Adversus Nestorii blasphemias contradictionum libri quinque*, de Cyrille d'Alexandrie, voir : I. Rucker, Rund um das Recht der 20 Anklagezitate aus den Nestorius-Homilien. Oxenbronn-Günzburg, 1930.

3. *Lettres*

Parmi les quinze lettres mentionnées par Loofs, dix sont complètes. De ces dix lettres, trois existent encore en grec dans les *Acta Ephesiana Graeca* : deux adressées à Cyrille d'Alexandrie (cf. plus haut, p. 176) et une à Théodose II. Le reste nous est parvenu seulement en latin ou en syriaque. Les lettres conservées en latin comprennent deux lettres adressées au pape Célestin Ier, contenues dans les *Acta Ephesiana latina*, deux autres au même et une troisième au pélagien Célestius dans une version de Marius Mercator, une autre encore à Théodoret de Cyr, conservée dans la *Collectio Cassinensis*, 209 (Acta Concil., éd. Schwartz, t. I, vol. 4, 150, etc.), dont Loofs ne publie que les fragments syriaques. La traduction syriaque d'une très intéressante épître au peuple de Constantinople, écrite dans les dernières années de Nestorius, a été éditée par E. W. Brooks et F. Nau.

Editions : F. Loofs, Nestoriana 165-202. Nouv. éd. crit. : E. Schwartz, ACO I. — E. W. Brooks et F. Nau, La lettre de Nestorius aux habitants de Constantinople : ROC 15 (1910) 275-281. La découverte du *Bazar* a éliminé les objections de Loofs (Nestoriana 70) contre l'authenticité de cette lettre.

Traductions : Française : E. W. Brooks et F. Nau, art. cit. — F. Nau, Nestorius, Le livre d'Héraclide de Damas. Paris, 1910, 370-376 (aux habitants de Constantinople). — F. Nau, Traduction française des lettres de Nestorius à saint Cyrille et saint Célestin et des douze anathématismes de Cyrille : ROC 16 (1911) 176-199. — *Allemande :* (Lettres de Nestorius au pape Célestin) : S. Wenzlowsky, Die Briefe der Päpste und die an sie gerichteten Schreiben III (BKV). Kempten, 1877, 399-404, 404-407, 452-454, 532.

Etudes : I. Rucker, Ephesinische Konzilsakten in armenisch-georgischer Ueberlieferung (SAM Philos. Kl.). Munich, 1930; *idem*, Ephesinische Konzilsakten in lateinischer Ueberlieferung. Oxenbronn-Günzburg, 1930-1931.

EUTHÉRIUS DE TYANE

Euthérius, archevêque de Tyane en Cappadoce, fut un des premiers à prendre parti pour Nestorius. Le concile d'Éphèse (431) l'excommunia sans obtenir son silence. Il déconseilla à Jean d'Antioche de chercher une réconciliation entre Cyrille et les évêques orientaux (cf. plus haut, p. 177) et le traita de Judas lorsqu'il eut fait la paix avec le patriarche d'Alexandrie. Il fut déposé en 434, exilé à Scythopolis en Palestine, puis à Tyr en Phénicie. La date de sa mort est inconnue.

1. *Confutationes quarumdam propositionum.*

Ses *Réfutations de diverses propositions* nous sont parvenues dans les œuvres de saint Athanase (MG 28, 1337-1394) et de Théodoret de Cyr (éd. Schulze, V, 1113-1174), mais plus complètement dans un manuscrit de l'Escurial, qui remonte au XIVe siècle, sous le nom également d'Athanase, et où Ficker puisa ses compléments. Cet ouvrage semble avoir compté à l'origine vingt-sept chapitres et avoir été écrit dans les derniers mois de 431. Photius, qui le croyait l'œuvre de Théodoret, parle de vingt-sept chapitres (*Bibl. cod.* 46), mais les cinq premiers qu'il mentionne correspondent au *Pentalogus* de Théodoret (cf. plus loin, p. 763) et le sixième, à l'écrit anonyme du même auteur, *Qu'il y a un Fils unique, Notre-Seigneur Jésus-Christ* (cf. plus loin, p. 767). De la sorte, seuls les nos 7-27 rendent compte des *Réfutations* d'Euthérius. Photius rapporte :

> Lu de Théodoret, évêque de Cyr, vingt-sept livres contre diverses propositions. Le premier combat ceux qui prétendent que le Verbe Divin n'est qu'une nature unique qui a reçu son principe de la semence de David et ceux qui attribuent des passions à la divinité. Le deuxième s'attaque aux mêmes erreurs, mais en se fondant davantage sur les Écritures.
>
> Le troisième traite du même sujet ; le quatrième contient

des enseignements de nos saints Pères sur la glorieuse incarnation de Notre-Seigneur Jésus-Christ, fils de Dieu. Le cinquième rassemble des opinions d'hérétiques et les compare à l'opinion de ceux qui refusent de reconnaître deux natures dans le Christ et montre qu'il y a beaucoup de parenté entre elles. Le sixième traite de l'unité en Notre-Seigneur Jésus-Christ. Le septième a la forme d'une lettre. Telle est la matière qui remplissait le premier volume. Le huitième livre s'en prend à ceux qui ne jugent de la vérité que par le nombre, et le neuvième à ceux qui prétendent qu'il ne faut pas chercher ni discuter sur la base des Écritures, mais qu'il faut se contenter de sa propre croyance. Le dixième attaque ceux qui mettent en avant avec des intentions mauvaises la parole : « Le Verbe s'est fait chair. » Le onzième combat ceux qui veulent nous interdire de voir deux natures dans l'incarnation ; le douzième, ceux qui prétendent que dire que le Verbe est une chose et la chair une autre, c'est affirmer qu'il y a deux Fils. Le treizième s'en prend à ceux qui disent que reconnaître un homme dans le Christ revient à mettre ses espérances dans un homme. Le quatorzième est contre ceux qui disent : « Il a souffert sans souffrance. » Le quinzième contre ceux qui disent : « Il a souffert comme il a voulu. » Le seizième attaque ceux qui prétendent qu'il faut accepter les paroles sans en examiner la signification parce qu'elles dépassent tout entendement. Le dix-septième combat ceux qui disent : « Le Verbe a souffert par la chair », et le dix-huitième ceux qui demandent quel châtiment auraient subi les Juifs s'ils n'avaient pas crucifié un Dieu. Le dix-neuvième attaque ceux qui affirment : « C'est un Juif, celui qui nie qu'un Dieu ait été crucifié. » Le vingtième est contre ceux qui prétendent que les anges qui mangeaient à la table d'Abraham n'avaient pas revêtu entièrement une nature charnelle. Le vingt et unième s'en prend à ceux qui minimisent tout miracle en niant la chair et le vingt-deuxième à ceux qui font injure à notre espèce en niant que le principe ait été emprunté à notre nature. Le vingt-troisième attaque ceux qui prétendent croire tout simplement à ce qu'on dit sans examiner ce qui convient ou non,

et le vingt-quatrième ceux qui suppriment la différence des natures après la Passion et l'Ascension. Le vingt-cinquième résume l'exposé des détails qui précèdent ; le vingt-sixième traite de la composition ou plutôt de la consubstantiation qui fut révélée plus tard. Le vingt-septième traite de l'exemple selon l'homme commun.

On distingue clairement, au seul énoncé des sujets, ceux des livres énumérés qui tendent à fortifier la doctrine orthodoxe et ceux qui s'en écartent (éd. « Belles Lettres »).

La table des matières que Photius donne pour les chapitres 7-27 correspond étroitement au texte du codex de l'Escurial. Cette analyse des chapitres montre qu'Euthérius critiquait spécialement les propositions touchant l'unité de personne dans le Christ et la *communicatio idiomatum*. La tendance rationaliste qui caractérise le nestorianisme apparaît incontestablement dans ces *Réfutations*.

Editions : MG 28, 1337-1394. — J. L. Schulze et J. A. Noesselt, Theodoretus, Opera omnia V. Halle, 1774, 1113-1174. — E. Schwartz, ACO I, 5, 179-181.

Etudes : T. W. Davids, DCB 2 (1880) 397-398. — G. Ficker, Eutherius von Tyana. Ein Beitrag zur Geschichte des ephesinischen Konzils vom Jahre 431. Leipzig, 1908, 18, etc. (additions au texte).

2. *Lettres.*

Le *Synodion adversus tragoediam Irenaei* nous a transmis, dans une traduction latine médiocre, cinq lettres d'Euthérius, adressées à Jean d'Antioche (ch. 73), Hellade de Tarse (ch. 74), Alexandre de Hiérapolis et Théodoret de Cyr (ch. 116), au pape Sixte III (ch. 117) et à Alexandre de Hiérapolis (ch. 201). Dans la première, Euthérius renvoie à un ouvrage plus important de lui, où il a réfuté les idées de Cyrille et de ses amis : *De quibus convincere quidem latius facile est, sicut factum in contradictionibus, quae a multis et quae a nobis ipsis factae sunt* (MG 84, 683). Il s'agit ici des *Réfutations*.

Editions : MG 84, 551-862 (Synodicon adversus tragoediam Irenaei). — Ed. crit. : E. Schwartz, ACO I, 4, 109-112, 144-148, 213-231. —

H. G. Opitz attribuait le Credo pseudo-athanasien *Contra Theopaschitas* à Euthérius. F. Scheidweiler pense qu'Eustathe d'Antioche en est le véritable auteur; cf. plus haut. p. 433. — Un nouveau fragment peut être trouvé chez Sévère d'Antioche, *Contra impium Grammaticum* III, 17, éd. J. LEBON, CSOC 94 (1929) 207.

PROCLUS DE CONSTANTINOPLE

Proclus fut le second successeur de Nestorius et devint patriarche de Constantinople en 434. C'est lui qui, en 438, fit transférer le corps de saint Jean Chrysostome dans la capitale et le fit porter en procession solennelle à l'Église des Apôtres au milieu des acclamations de la ville entière. Il avait été consacré archevêque de Cyzique dans l'Hellespont en 426, mais sans parvenir à prendre possession de son siège. Obligé de la sorte à demeurer à Constantinople, il s'y tailla une grande renommée de prédicateur et, en 428 ou 429, prononça en présence de Nestorius un discours célèbre où il louait la Sainte Vierge comme *Theotokos*. Nestorius répondit dans une homélie en déconseillant ce titre. Proclus ne prit pas une part active à la controverse qui suivit, ni au concile d'Éphèse, mais il aida dans une large mesure à en faire admettre la définition dans la capitale. Il s'appliqua à consolider l'union conclue en 434 entre les Orientaux et Cyrille, obtint la confiance du parti des johannites et amena leur réconciliation. Il apaisa la dangereuse querelle sur Théodore de Mopsueste qui menaçait l'Église d'Arménie, avant qu'elle ne put se propager. Son introduction du *Trisagion* dans la liturgie de Constantinople montre également l'intérêt qu'il prenait au développement du culte. Il mourut en 446.

Etudes : E. SCHWARTZ, Konzilstudien (Schriften der wissenschaftl. Gesellschaft in Strassburg, Heft 20, 1914) 18-53. — F. X. BAUER, Proklos von Konstantinopel. Ein Beitrag zur Kirchen- und Dogmengeschichte des 5. Jahrhunderts. Munich, 1919. — G. FRITZ, DTC 13 (1936) 662-670. — M. RICHARD, Acace de Mélitène, Proclus de Constantinople et la Grande Arménie : Mémorial L. Petit. Paris, 1948, 393-412. — W. ENSSLIN, Proklos, Bischof von Konstantinopel : PWK 23 (1957) 183-186. — J. TROUILLARD, Réflexions sur l'ὄχημα dans les éléments de théologie de Proclus : REG (1957) 102-107.

SES ÉCRITS

1. *Sermons.*

Socrate (*Hist. eccl.*, 7, 28, 41, 43) rappelle en plusieurs circonstances que Proclus avait étudié la rhétorique et fut un brillant prédicateur. Il est évident qu'il compte parmi les premiers orateurs sacrés de l'Église grecque au V[e] siècle, et qu'il fut le digne successeur de Chrysostome sur le siège de Constantinople. Environ vingt-sept homélies lui sont attribuées, dont certaines d'authenticité douteuse, et trois conservées seulement dans une traduction syriaque. La plupart furent prononcées à l'occasion des fêtes liturgiques du Seigneur, comme les homélies *De nativitate* (*Hom.* 4), *De circumcisione octavo post nativitatem die* (2), *In s. theophaniam* (7), *In transfigurationem* (8), *In ramos palmarum* (9), *In s. quintam feriam* (10), *In s. parasceven* (11), *In resurrectionem* (12).

Les *Or.* 1, 5 et 6, sont consacrées à la Sainte Vierge. La première, *laudatio in sanctissimam Dei genitricem Mariam* (MG 65, 679, etc.) est celle que nous avons mentionnée précédemment et qui fut donnée en présence de Nestorius. Son texte grec figure aussi dans les Actes du concile d'Éphèse (Mansi, 4, 577-588). Il existe en outre des traductions syriaque, arménienne et éthiopienne.

L'*Or.* 6, *Laudatio S. Dei genitricis Mariae*, est apocryphe. Elle donne un récit imaginaire de l'Annonciation, avec de longs dialogues entre Joseph et Marie (9), et entre Marie et Gabriel (11). Sa forme métrique semble influencée par les *Contakia* de Romanos et par d'autres poètes. Cette homélie doit être beaucoup plus récente.

L'*Or.* 18 est un panégyrique de saint Paul, l'*Or.* 19 de saint André, l'*Or.* 20 de saint Chrysostome, et l'*Or.* 25 de saint Clément d'Ancyre, un martyr du IV[e] siècle. B. Marx a récemment prêté à Proclus plus de quatre-vingts sermons conservés dans les *spuria* de Chrysostome, dont deux sont encore inédits. Plusieurs de ces attributions sont peu convaincantes.

La plupart des sermons de Proclus traitent de questions dogmatiques, en particulier de l'Incarnation. Dans l'*Hom.* 3 *De*

dogmate incarnationis, il affirme : « Il n'y a qu'un seul Fils, car les deux natures ne se transforment pas en deux personnes, mais le plan adorable du salut (économie) unit les deux natures à une seule personne », formule souvent citée par les auteurs patristiques grecs (cf. *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, éd. Diekamp, 48). Cette précieuse homélie a survécu, non seulement dans l'original grec, mais aussi dans des versions syriaque et copte, qui seules conservent le texte complet. Lebon croit qu'il faut attribuer en partie à Proclus le mérite d'un sermon sur Notre-Dame, d'Atticus de Constantinople (MG 65, 716-721 ; MG 59, 707-710) dont il a édité une version syriaque avec une traduction latine, et M. Brière avec une traduction française. La Sainte Vierge y est appelée *Theotokos*, ce qui valut à cette homélie d'être citée par Cyrille d'Alexandrie (*De recta fide ad reginas* (MG 76, 1213 ; *Ep.* 14 ; MG 77, 97) et par le concile d'Éphèse (Mansi, 4, 1193-1196) comme témoignage de la foi orthodoxe contre le nestorianisme. C. Martin a montré que le sermon prêté à Nil par Photius (*Bibl. cod.* 200) appartient en réalité à Proclus.

Amand de Mendieta a publié un sermon pseudo-basilien de Noël, qui appartient peut-être à Proclus. On a toute raison de supposer que de nouvelles homélies réapparaîtront dans les manuscrits ou dans les *spuria* d'autres auteurs.

Editions : MG 65, 679-850. — Nouv. éd. crit. du célèbre sermon marial (*Or.* 1) E. Schwartz, ACO I, 1, 1 (1927) 103-107. — Une version copte de l'*Hom.* 3 *De dogmate incarnationis* a été publiée par E. A. W. Budge, Coptic Homilies in the Dialect of Upper Egypt. London, 1910, 97-104 (texte copte), 241-247 (traduction anglaise), 381-386 (traduction anglaise de la version syriaque). Le texte syriaque a été édité par J. B. Chabot, RAL sér. 5, vol. 5 (1896) 178-197 (*Hom.* 3-5). — C. Moss, Proclus of Constantinople's Homily on the Nativity : Mus 42 (1929) 61-73, a complété la lacune de la version syriaque d'une des homélies sur la Nativité publiées par Chabot. — C. Martin, Un florilège grec d'homélies christologiques du IVe et Ve siècle sur la nativité (Paris. gr. 1491) : Mus 54 (1941) 20-30 et 40-48, a été le premier à publier le texte grec (considéré jusque-là comme perdu) de deux sermons de Noël, dont MG 65, 841-846, donne une version latine, et Chabot, loc. cit., la version syriaque. — Pour le sermon attribué à Atticus (MG 59, 707-710), voir : J. Lebon, Discours d'Atticus de Constantinople « sur la sainte Mère de Dieu » : Mus 46 (1933) 167-202 (texte syriaque et traduction latine); M. Brière, Une homélie inédite d'Atticus, patriarche de Constantinople : ROC 29 (1933-1934) 160-180 (texte syriaque et traduction française). — Pour une version arménienne du sermon d'Épiphanie, voir : G. Sarkissian, Proclus of Constantinople's Homily on the Epiphany (en Arménien) : Bazmavep 92 (1934) 5-8. — Pour les versions syriaque, arménienne et éthiopienne de l'*Oratio* I, voir : F. X. Bauer, op. cit. 24. — D. Amand, Une homélie grecque inédite antinestorienne du Ve siècle sur l'Incarnation du Seigneur : RB 58 (1948) 223-263 (texte grec et traduction française). Cf. D. Amand, A propos d'une édition princeps : RB 62 (1952) 300-301 (notes sur le *theotokos*). — S. Y. Rudberg, Le texte de l'homélie pseudo-basilienne sur l'Incarnation du Seigneur : RB 62 (1952) 189-200 (crit. text.).

Etudes : Pour les manuscrits, voir : A. Ehrhard, Ueberlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche I, 1 (TU 50). Leipzig, 1937, 132, etc. — A. Kirpitschnikow, Reimprosa im 5. Jahrhundert : BZ 1 (1892) 527-530 (sur le discours apocryphe *Or.* 6). Cf. P. Maas, Das Kontakion : BZ 19 (1910) 285-306. — G. La Piana, Le rappresentazioni sacre e la poesia ritmica dramatica nella letteratura bizantina dalle origini al sec. IX : Roma e l'Oriente 2 (1911); 3 (1911-1912); 4 (1912) 47, etc. : Testo dell'omelia attribuita a S. Proclo; 167, etc. : Ricostruzione metrica dei frammenti dramatici conservati nell'omelia attribuita a S. Proclo. — C. Martin, Proclus de Constantinople, Nestorius et le « bienheureux Nil », Εἰς τὴν Ἀνάληψιν : RHE 32 (1936) 929-932 (ce sermon d'Ascension appartient à Proclus); *idem*, Hippolyte de Rome et Proclus de Constantinople, Εἰς τὸ ἅγιον Πάσχα. A propos de l'originalité d'une homélie attribuée à Proclus de Constantinople : RHE 33 (1937) 255-276 (montre que le sermon pascal de MG 65, 796-800 utilise Hippolyte de Rome comme source). — B. Marx, Procliana. Untersuchungen über den homiletischen Nachlass des Patriarchen Proklos von Konstantinopel. Münster, 1940. — F. Ogara, La homilia intitulada De sacerdotio liber septimus : Greg 27 (1946) 145-155 (l'homélie MG 48, 1067, etc., appartient à Proclus). — Pour l'authenticité des sermons mariaux, voir : R. Laurentin, Court traité de théologie mariale. Paris, 1953, 161, 163, 164, etc. — J. G. Davies, Proclus and Pseudo-Nilus : HThR 49 (1956) 179-181 (le sermon d'Ascension mentionné par Photius comme appartenant à Nil doit être attribué à Proclus). — S. Y. Rudberg, L'homélie pseudo-basilienne Consolatoria ad aegrotum : Mus 82 (1959) 301-322 (pas de Basile, mais de Proclus).

2. *Lettres*.

Les sept lettres conservées de Proclus se rattachent à la controverse nestorienne, et la plus célèbre d'entre elles, l'*Ep.* 2, adressée aux Arméniens et désignée d'ordinaire sous le nom de *Tomus ad Armenios*, expose la doctrine d'un seul Christ en deux natures contre Théodore de Mopsueste. Elle nous est par-

venue dans une traduction latine de Denys le Petit. Bien que Théodore n'y soit pas désigné nommément, la question des évêques arméniens conservée en syriaque, à laquelle répond Proclus, montre que c'est bien de celui-ci qu'il s'agit.

Les six autres communications ne subsistent qu'en traduction latine, et la plupart sont mutilées. L'*Ep.* 4 contient la célèbre formule : « Une (personne) de la Trinité fut crucifiée selon la chair », qui devait jouer un grand rôle dans la controverse théopaschite au VIe siècle, quoiqu'il soit difficile d'affirmer que Proclus en fût l'inventeur. Les six lettres sont adressées à Jean et Domnus d'Antioche et au diacre Maximus. Sur les dix-sept numéros de Migne (MG 5, 851-886), le reste n'est pas de Proclus lui-même, mais lui est adressé ou appartient à d'autres auteurs. Seuls appartiennent à Proclus dans cette collection les n°s 2, 3, 4, 10, 11, 13 et 17.

Une autre épître de Proclus, qui ressemble à une profession de foi et est adressée *ad singulos episcopos,* fut éditée pour la première fois par A. Amelli, *Spicilegium Cassinense,* I (1888), etc., et rééditée par E. Schwartz (*Acta concil. oec.*, IV, 2, 65, etc.). Elle traite de la Trinité et de l'Incarnation, et défend la liberté de la volonté humaine contre la superstition astrologique. Schwartz la considère comme apocryphe, mais A. Ehrhard (BZ 23, 1914, 9, 485) et F. Diekamp (ThR 16, 1917, 357, etc., sont convaincus de son authenticité.

Le fragment *De traditione divinae missae* (MG 65, 849-852) n'est pas l'œuvre de Proclus, mais d'un écrivain postérieur.

Editions : MG 65, 851-886. — *Tomus ad Armenios* : MG 65, 856-875. Nouv. éd. crit : E. Schwartz, ACO IV, 2 (1914) 187-195 (texte grec); 196-205 (traduction latine de Denys le Petit, qui ajoute à la fin la date : 435 A. D.). — Version syriaque : J. P. N. Land, Anecdota Syriaca 3, 2. Leiden, 1870, 103-115. — Version arménienne : A. Vardanian, Kleine klassische Texte, vol. 2. Vienne, 1923. Cf. A. Vardanian, Ein Briefwechsel zwischen Proklos und Sahak : Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes 27 (1913) 415-441. — *Epistola uniformis ad singulos occidentis episcopos* : E. Schwartz, ACO IV, 2 (1914) 65-68.

Traduction : Allemande : K. Ahrens und G. Krüger, Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor. Leipzig, 1899, 27-41 (*Tomus ad Armenios*).

Etudes : Pour le *Tomus ad Armenios*, voir : R. Devreesse, Le début de la querelle des Trois-Chapitres : La lettre d'Ibas et le tome de Proclus : RSR 11 (1931) 543-565; *idem*, Essai sur Théodore de Mopsueste (ST 141). Cité du Vatican, 1948, 125-152, 180-183, 186-189. — Pour l'*Ep.* 4, voir : M. Richard, Proclus de Constantinople et le théopaschisme : RHE 38 (1942) 303-331 (Proclus n'est pas l'auteur de la formule : *Unus de Trinitate passus est carne*). — W. Elert, Die theopaschitische Formel : ThLZ 75 (1950) 195-206 (histoire de cette formule). — Pour les six lettres à Jean d'Antioche et au diacre Maxime, voir : R. Devreesse, Essai sur Théodore de Mops., 151-152, 167-168. — Vahan Inglisian, Die Beziehungen des Patriarchen Proklus von Konstantinopel und des Bischofs Akakios von Melitene zu Armenien : OC 41 (1957) 35-50 (Tomus ad Armenicos).

GENNADE DE CONSTANTINOPLE

Gennade fut patriarche de Constantinople de 458 à 471, et son homonyme, Gennade de Marseille, nous le présente ainsi (*De vir ill.*, 89) : « Gennade, patriarche de l'Église de Constantinople, brillant par le discours et puissant par le génie, était si richement armé par sa lecture des Anciens qu'il fut capable d'interpréter le prophète Daniel tout entier en le commentant mot à mot. Il composa aussi de nombreuses homélies. Il mourut au temps où Léon l'Ancien était empereur. » Il ne reste aucun de ces écrits, qui ne furent pas les seuls, car, en plus de son commentaire de Daniel, il interpréta la Genèse, l'Exode, le Psautier et toutes les épîtres de saint Paul. Les chaînes, principalement, conservent des fragments considérables de tous ces commentaires, en particulier sur la Genèse et l'épître aux Romains. Devreesse publie sept extraits du commentaire sur la Genèse et un de celui sur l'Exode, mais K. Staab est parvenu à reconstituer près des trois quarts du commentaire sur les Romains. En effet, le *Cod. Vindob. théol.* 166 donne l'interprétation complète de Romains, 1, 5-2, 5, et le *Cod. Vatic.* 762, de Romains, 5, 12-15, 52. Ces fragments prouvent que Gennade suivait les principes de l'école d'Antioche.

Les écrits dogmatiques de Gennade ne sont pas mieux conservés que ses commentaires. Facundus d'Hermiane mentionne un traité sur les *Douze Anathèmes* de Cyrille d'Alexandrie (*Pro def. trium capit.*, 2, 4; ML 67, 571), dur et amer, composé probablement vers 431, dont il cite plusieurs passages.

Saint Jean Damascène cite dans ses *Sacra Parallela* (MG 86, 2, 2044) un passage du traité de Gennade *Ad Parthenium*, disciple de Nestorius, sur l'origine de l'âme humaine. Il ressort des autres fragments du même traité publiés par Diekamp que l'ouvrage comprenait au moins deux livres.

Gennade composa encore un éloge du tome du pape Léon *Ad Flavianum*, dirigé par le pontife romain contre l'hérésie d'Eutychès et reconnu formellement par le concile de Chalcédoine (451) comme l'expression autorisée de la doctrine catholique sur l'Incarnation. Le fragment conservé de cet éloge montre que Gennade est en plein accord avec le concile de Chalcédoine et enseigne une doctrine orthodoxe.

La seule de ses œuvres qui nous soit parvenue en entier est son *Epistola encyclica* contre la simonie, publiée à la suite d'un synode constantinopolitain de 458 ou 459. Nous en possédons deux recensions.

Gennade mourut en 471 et eut pour successeur Acace, l'instigateur du schisme dit acacien, pendant lequel toutes relations cessèrent entre Rome et Constantinople jusqu'à l'accession de Justin en 518. L'Église orientale vénère Gennade comme un saint et célèbre sa fête le 25 août et le 17 novembre.

Editions : MG 85, 1613-1734. *Epistola encyclica :* MG 85, 1613-1622. — K. Staab, Pauluskommentare aus der griechischen Kirche. Münster, 1933, 352-418. — F. Diekamp, Analecta Patristica (Orientalia Christiana Analecta 117). Rome, 1938, 73-108 (fragments du traité contre les *Douze Anathèmes* de Cyrille, du traité *Ad Parthenium*, de l'éloge du Tome du pape Léon, de l'*Epistola encyclica*, de plusieurs lettres). — R. Devreesse, Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque : RBibl 45 (1936) 384; *idem*, Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (ST 201) Città del Vaticano, 1959, 183-185 (7 fragm. sur Genesis et 1 sur Exodus).

Etudes : F. Diekamp, op. cit. 54-72 (sa vie et ses œuvres).

BASILE DE SÉLEUCIE

Basile, archevêque de Séleucie en Isaurie depuis 440 environ, joua un rôle singulier dans les événements qui conduisirent au concile de Chalcédoine en 451. Il commença par voter contre le monophysisme au synode de Constantinople en 448, puis se déclara en faveur d'Eutychès au Brigandage d'Éphèse en 449, mais, à Chalcédoine, il souscrivit au tome du pape Léon le Grand *Ad Flavianum* qui condamnait Eutychès et Dioscore. En 458, avec les autres évêques isauriens, il écrivit une lettre à l'empereur Léon Ier pour le maintien des décisions du concile de Chalcédoine et la déposition du patriarche monophysite indûment installé à Alexandrie, Timothée Aelure. Cette lettre, avec sa signature, est conservée dans une traduction latine (Mansi, 7, 559-563 ; Schwartz, Act. Conc., II, 5, 46-49). Il mourut vers 468.

Etudes : A. Jülicher, PWK 3 (1899) 55. — P. Godet, DTC 2 (1905) 459-460. — P. Th. Camelot, De Nestorius à Eutychès : CGG 1 (1951) 233-234. — E. Honigmann, Patristic Studies (ST 173). Cité du Vatican, 1953, 174-184 (date de sa mort : 468).

SES ÉCRITS

Les traités que nous possédons de lui montrent qu'il était très versé dans la littérature classique et rompu à la rhétorique. Photius (*Bibl. cod.*, 168) blâme son défaut de simplicité et de naturel ainsi que son usage abusif des tropes et des figures. Il remarque, dans son exégèse, l'influence de Basile le Grand et de Chrysostome.

1. *Sermons.*

Photius connaît quinze homélies, mais parle aussi d'« autres œuvres » dans lesquelles il faut peut-être voir des sermons. Migne (85, 27-474) donne une série de quarante et un discours de Basile sur les Écritures et les caractères bibliques, mais B. Marx a prouvé que le n° 38, *Contra Judaeos de Salvatoris adventu demonstratio*, sur Daniel, 9, 20, etc., et le n° 39 sur l'Annonciation ne peuvent être authentiques. Cette dernière homélie appartient probablement à Proclus de Constantinople (cf. plus haut, p. 730). Le reste de la série est composé d'homélies sur des passages de l'Ancien et du Nouveau Testament et sur les événements de l'histoire biblique. Basile aime rendre

ces événements sous forme de drame et faire tenir aux personnages bibliques des monologues et des dialogues. Le grand auteur hymnique du VI[e] siècle, Romanos le Mélode, s'inspira de certains de ces dialogues dans ses *contakia*. Le n° 27, *In Olympia*, blâme les chrétiens qui fréquentent les jeux olympiques immoraux. La dernière homélie, n° 41, s'intitule *Laudatio S. Christi protomartyris Stephani deque eius pretiosi corporis inventione*, mais son authenticité a été mise en doute.

Six autres sermons pseudo-athanasiens (MG 28, 1047-1061 ; 1073-1108) doivent être attribués à Basile, comme le font plusieurs des manuscrits. Le P. Camelot a publié une homélie *In Lazarum* tirée du *Codex Vat. Ottob. Gr.* 14, et deux autres restent inédites (cf. MG 85, 17, etc.).

Editions : MG 85, 27-474. — T. P. CAMELOT, Une homélie inédite de Basile de Séleucie : Mélanges A. M. Desrousseaux. Paris, 1937, 35-48.

Etudes : P. MAAS, Das Kontakion : BZ 19 (1910) 285-306 (Romanos et Basile de Sél.); cf. A. BAUMSTARK, Zwei syrische Weihnachtslieder : OC N. S. 1 (1911) 193-203. — F. FENNER, De Basilio Seleuciensi quaestiones selectae. Diss. Marburg, 1912. — B. MARX, Procliana. Münster, 1940, 84-89 (*Hom.* 39); *idem*, Der homiletische Nachlass des Basilius von Seleukia : OCP 7 (1941) 329-369. — F. HALKIN, Hagiographie grecque et patrologie : SP II (TU 64). Berlin, 1957, 465-467 (*Hom. In Lazarum*).

2. *De vita et miraculis S. Theclae libri II.*

Le premier de ces deux livres contient un récit prolixe de la vie de la protomartyre Thècle, et le second, des trente et un miracles accomplis auprès de son sépulcre à Séleucie. Le premier livre surtout paraphrase, interpole et révise l'œuvre apocryphe des *Acta Pauli et Theclae* (cf. vol. I, p. 150). Le second livre, mutilé vers la fin, est très précieux pour l'histoire des pèlerinages et des substituts chrétiens des faiseurs de miracles du paganisme. L'ouvrage est dénué de toute valeur historique, en dehors du noyau de vérité que peuvent contenir les Actes apocryphes.

On ne peut l'identifier, puisqu'il est en prose, avec un « poème » de Basile sur la protomartyre Thècle, chantant, d'après Photius, « les actes, les combats et les victoires » de la grande sainte.

Edition : MG 85, 477-618.

Etudes : Voir la bibliographie vol I, 132-133. — E. LUCIUS, Die Anfänge des Heiligenkultes in der christlichen Kirche. Tübingen, 1904, 205-214. — L. RADERMACHER, Hippolytus und Thekla. Studien zur Geschichte von Legende und Kultus : SAW 182, 3 (1916) 121-126. — H. DELEHAYE, Les recueils antiques de miracles des saints : AB 53 (1925) 49-57 (Les miracles de sainte Thècle). — B. KÖTTING, Peregrinatio religiosa. Münster, 1950, 141-144, 151-155. — H. LECLERCQ, DAL 15 (1953) 2225-2236

HISTORIENS ECCLÉSIASTIQUES DE CONSTANTINOPLE

Quatre historiens de l'Église élurent Constantinople comme résidence pour y composer leur volumineux ouvrages. Trois d'entre eux, des laïcs, continuèrent l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe de Césarée, parmi lesquels un arien, Philostorge. Le prêtre, Philippe, vit plus grand et publia une *Histoire chrétienne* partant de la création du monde.

PHILIPPE DE SIDÉ

Philippe était, comme son surnom l'indique, originaire de Sidé en Pamphylie. Il fut ordonné diacre à Constantinople par saint Jean Chrysostome, dont une des lettres (MG 52, 729) montre qu'ils étaient devenus de grands amis. Comme prêtre, il fut trois fois candidat malheureux au patriarcat, en 426, à l'élection de Sisinnius, en 428, à celle de Nestorius et en 431, à celle de Maximianus.

Entre 434 et 439, il publia un volumineux ouvrage sous le titre d'*Histoire chrétienne* (χριστιανικὴ ἱστορία) en trente-six livres, comptant près de mille *tomoi,* et s'étendant de la création du monde jusqu'aux environs de 426. Il n'en reste que de courts fragments, mais Socrate et Photius nous livrent quelques informations précieuses sur son caractère. Le premier dit (*Hist. eccl.*, 7, 27) :

> Il a intitulé cette composition non pas *Histoire ecclésiastique,* mais *Histoire chrétienne,* et y a fait entrer une matière abondante, pour montrer qu'il était versé dans toutes sortes de disciplines philosophiques. Il ne cesse d'y rapporter des connaissances géométriques, astronomiques et musicales, d'y décrire des îles, des montagnes, des arbres, et d'y faire entrer quantité de choses de médiocre importance. Il a rendu de la sorte son œuvre inconsistante

et, à mon avis, sans utilité pour les gens ordinaires comme pour les instruits, car les premiers sont inaptes à goûter l'ornementation de son style, et les seconds la considèrent comme une fastidieuse tautologie. Que chacun cependant exerce son propre jugement sur ces livres selon qu'il lui plaira. J'ajouterai seulement qu'il confond les époques de l'histoire, car, après avoir rappelé les événements de l'époque de l'empereur Théodose, il nous ramène à celle de l'évêque Athanase, et commet souvent pareille méprise (Socrate, *Hist. eccl.*, 7, 27 ; MG 67, 890 C).

Photius qui pouvait lire encore vingt-quatre livres sur les trente-six qui composaient l'original, en décrit le langage et le style (*Bibl. cod.* 35) dans les termes suivants :

Lu un livre de Philippe de Sidé intitulé *Histoire du christianisme*. Il part de « Au commencement, Dieu créa (le ciel et la terre) », et il passe en revue l'histoire mosaïque, tour à tour résumant et développant, en tout cas avec, chaque fois, force paroles inutiles. Son premier livre comporte vingt-quatre volumes ; pareillement, vingt-trois autres livres de lui que nous avons vus jusqu'à présent sont de vingt-quatre volumes chacun. Il est verbeux et il manque de distinction et de grâce ; il est même ennuyeux, voire déplaisant ; il est plus pédant qu'instructif et il insère à qui mieux mieux dans son récit des détails qui n'ont aucun rapport avec lui, si bien que son ouvrage est moins un récit qu'un amalgame de données hétéroclites, tant sa profusion est un défit au bon goût. Il était contemporain de Sisinnius et de Proclus, qui ont été évêques de Constantinople. Au cours de la rédaction de son récit, il attaque beaucoup Sisinnius, parce que, alors qu'il remplissaient tous deux la même charge, malgré l'apparente supériorité de Philippe en éloquence, Sisinnius fut, dit-on, élu au siège patriarcal (Belles-Lettres, Paris).

Peut-être les proportions énormes de l'ouvrage ont-elles contribué aussi à sa disparition. Cependant, en dépit des critiques de Socrate et de Photius, il est regrettable que son *Histoire chrétienne* ne nous soit pas parvenue, car elle devait contenir

une quantité d'informations faisant défaut dans l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe. Le peu qui en survit figure dans la collection d'extraits donnés par le *Codex Baroccianus* 142 qui date du XIVe ou XVe siècle et se trouve à Oxford. Un de ces extraits conserve la déclaration très discutée de Papias, où ce dernier affirme que les apôtres Jacques et Jean furent martyrisés par les Juifs. Ce fragment se lit ainsi :

Papias, évêque d'Hiérapolis, disciple de Jean le Théologien et ami de Polycarpe, écrivit l'*Évangile du Seigneur* en cinq livres. Il y donnait une liste des apôtres et, après avoir énuméré Pierre et Jean, Philippe, Thomas et Matthieu, citait comme « disciples du Seigneur » Aristion et un autre Jean, qu'il appelle aussi « presbytre ». En conséquence, certains croient que (ce) Jean est l'auteur des deux courtes *Épîtres catholiques*, qui circulent sous le nom de Jean, alléguant que les hommes de l'époque primitive acceptaient seulement la première Épître. Certains ont aussi cru faussement que l'Apocalypse était l'œuvre de cet homme. Papias erre encore au sujet du Millennium, et de même par conséquent Irénée. Papias dit dans le second livre que Jean l'Évangéliste et son frère Jacques furent massacrés par les Juifs. Le susdit Papias rapportait, alléguant comme source d'information les filles de Philippe, que Barsabas, le même Justus auquel échut le sort, fut obligé par les infidèles à boire du poison de serpent, mais, au nom du Christ, demeura sain et sauf. Il relate encore d'autres événements merveilleux, en particulier la résurrection de la mère de Manaem. Quant à ceux qui furent ressuscités par le Christ, il dit qu'ils survécurent jusqu'au temps d'Hadrien.

Un autre fragment tiré du même codex fut publié par Dodwell en 1689. Il traite de l'école catéchétique d'Alexandrie et donne la liste de ses chefs.

L'*Histoire chrétienne* ne fut pas l'unique ouvrage de Philippe de Sidé, car Socrate nous apprend qu'il en écrivit d'autres : « Affectant le style asiatique, il fut l'auteur de nombreux traités, entreprenant notamment de réfuter les traités

de l'empereur Julien contre les chrétiens » (*Hist. eccl.*, 7, 27). On ne sait rien de ce dernier ouvrage.

Fragments : H. DODWELL, Dissertationes in Irenaeum. Accedit fragmentum Philippi Sidetae hactenus ineditum de catechistarum Alexandrinorum successione. Oxford, 1689, 488. — C. DE BOOR, Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierus in bisher unbekannten Exzerpten aus der Kirchengeschichte des Philippus Sidetes (TU 5, 2). Leipzig, 1888, 165-184. — A. WIRTH, Aus orientalischen Chroniken. Frankfurt a. M., 1894, 208-210 (sur Adam et Eve). — E. BRATKE, Das sogenannte Religionsgespräch am Hof der Sassaniden (TU 19, 3). Leipzig, 1899, 153-164.

Etudes : E. BRATKE, *ibid.* — D. SERRUYS, Autour d'un fragment de Philippe de Side : Mélanges d'archéol. et d'histoire 26 (1906) 335-349 (sur Adam et Eve). — F. J. DÖLGER, ΙΧΘΥΣ II. Münster, 1922, 252-262 (Der Kult von Hierapolis und das Religionsgespräch am Hof der Sassaniden). — P. HESELER, Neues zur « Vita Constantini » des Codex Angelicus 22 : Byz 10 (1935) 400. — H. G. OPITZ, PWK 19 (1938) 2350-2351. — E. HONIGMANN, Patristic Studies (ST 173). Cité du Vatican, 1953, 82-91. — H. G. BECK, Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. Munich, 1959, 381.

PHILOSTORGE

Philostorge naquit vers 368, à Borissus, en Cappadoce Seconde, mais partit à l'âge de vingt ans pour Constantinople, où il passa la plus grande partie de sa vie. Bien que laïque, il devint le disciple et l'ardent admirateur d'Eunome (cf. plus haut, p. 435).

Durant son séjour à Constantinople, il publia, entre 425 et 433, une *Histoire de l'Église*, en douze livres, couvrant la période 300-425, qui constituait apparemment une continuation d'Eusèbe, mais, en réalité, une apologie rétrospective de l'arianisme extrême d'Eunome. Photius (*Bibl. cod.* 40) en décrit les proportions, le contenu, le style et la tendance comme suit :

> Lu de l'arien Philostorge l'ouvrage appelé *Histoire de l'Église*. Il relate le contraire de presque tous les historiens ecclésiastiques, exalte tous les arianisants et accable les orthodoxes d'injures, si bien que son récit est moins un récit qu'un éloge des hérétiques et un blâme direct et une mise en accusation des orthodoxes.

> Dans son style, il y a de l'élégance ; il se sert de termes poétiques, mais sans excès et non sans grâce. Et, chez lui, le style figuré, par son caractère expressif, engendre grâce et agrément. Pourtant, il arrive que l'usage de figures trop hardies et trop contournées le fasse tomber dans un style froid et incongru. Son langage a des surcharges variées jusqu'à la satiété ; elles entraînent le lecteur dans une obscurité souvent dépourvue de grâce. D'autre part, en de nombreux endroits, il parle par sentences pleines d'à-propos.
>
> Il raconte les événements depuis les débuts d'Arius dans son zèle pour l'hérésie et va jusqu'au rappel de l'impie Aèce. Cet Aèce fut démis de sa charge par ses propres frères en hérésie, parce que, comme Philostorge lui-même le rapporte sans le vouloir, il les surpassait, eux aussi, en impiété. Il fut rappelé par l'impie Julien et reçu avec bienveillance. Et le récit de Philostorge descend jusqu'à cette époque, en un seul livre qui compte six tomes.
>
> L'écrivain est un menteur et il ne rejette même pas les inventions fabuleuses. Il exalte surtout dans ses discours Aèce et Eunome au prix de cette énormité : qu'ils sont les seuls à avoir purifié les dogmes de la vraie foi contaminés avec le temps. Pour les prodiges qu'il a accomplis et pour sa vie, il exalte Eusèbe de Nicomédie, qu'il surnomme même le Grand ; il exalte encore Théophile l'Indien et beaucoup d'autres. D'un autre côté, il met surtout en accusation Acace, qui fut évêque de Césarée, en Palestine, pour sa sévérité extrême et pour son astuce imbattable qui lui valurent, dit-il, de l'emporter sur tous, tant sur ceux qui étaient apparemment de son parti tout en nourrissant contre lui quelque inimitié personnelle, que sur ceux qui professaient une foi opposée à la sienne.
>
> Voilà donc ce que j'avais déjà lu quand, peu après, je découvris dans un autre volume six autres livres de lui. Ainsi, son ouvrage complet comprenait douze livres. Les initiales réunies de ces douze livres forment le nom de l'auteur, Philostorgios. Il pousse son récit jusqu'au temps de Théodose le Jeune pour s'arrêter à l'époque où Théo-

dose, après la mort d'Honorius, remit le sceptre de Rome aux mains de Valentinien le Jeune, fils de Constance et de Placida et neveu d'Honorius.

Ce Philostorge, malgré sa rage contre les orthodoxes, n'a pas osé s'en prendre à Grégoire le Théologien ; il s'incline même, quoique de mauvais gré, devant sa culture. Contre Basile le Grand, il a tenté d'élever le blâme mais, par là, il n'a fait que le rendre plus célèbre, car il s'est vu forcé, par l'évidence même des faits, de reconnaître la vigueur et la beauté de son enseignement dans les assemblées, tout en le taxant de témérité et d'inexpérience dans la controverse, parce que, dit-il, il a osé s'attaquer aux écrits d'Eunome (trad. Belles-Lettres, Paris).

En plus de cette intéressante relation, Photius publia séparément un *Epitome,* une série d'extraits de ces douze livres, qui, l'œuvre de Philostorge ayant disparu, sert de base pour sa reconstitution. Cet *Epitome* survit dans un certain nombre de manuscrits dont l'archétype est le *Cod. Barocc.* 142, s. XIV. On en trouve des fragments dispersés dans la *Passio Artemii* composée par Jean de Rhodes au IXe siècle, chez Suidas et dans la *Vita Constantini* du *Cod. Angelicus* 22 qu'Opitz a éditée, d'autres encore dans le *Thesaurus orthodoxae fidei* de Nicétas Acominatus et deux épigrammes de l'*Anthologia Palatina.* Ces restes montrent que Philostorge puisait à des sources aujourd'hui disparues, en particulier à des documents d'origine arienne, donnant de précieuses informations sur l'histoire de la controverse et les principales personnalités engagées ; aussi la disparition du texte complet est-elle très regrettable, malgré les déviations et les inexactitudes qu'il présente.

Nous apprenons par un de ces extraits que Philostorge avait écrit précédemment une *Réfutation de Porphyre* et un *Panégyrique d'Eunome* dont nous ne savons rien de plus.

Editions : MG 65, 459-624. — Éd. crit. : J. Bidez, Philostorgius. Kirchengeschichte : GCS 21 (1913) 1-150 ; Anfang der Artemii Passio mit Philostorgius, Angaben über Artemius, *ibid,* 151-157. — H. G. Opitz, Die Vita Constantini des Cod. Ang. gr. 22 : Byz 9 (1934) 535-593 (contient le texte complet de la *Vita* avec les fragments de Philostorge). — Nouveaux fragments : P. Heseler, Neues zur « Vita Constantini » des Codex Angelicus 22 : Byz 10 (1935) 399-402. — J. Bidez, Fragments nouveaux de Philostorge sur la vie de Constantin : Byz 10 (1935) 403-442.

Traductions : Anglaise : E. Walford, The Ecclesiastical History of Sozomen... also the Ecclesiastical History of Philostorgius as Epitomized by Photius. London, 1855.

Etudes : P. Batiffol, Fragmente der Kirchengeschichte des Philostorgius : RQ 3 (1889) 252-289; *idem,* Die Textüberlieferung der Kirchengeschichte des Philostorgius : RQ 4 (1890) 134-143; *idem,* Quaestiones Philostorgianae (thèse). Paris, 1891 ; *idem,* Un historiographe anonyme arien du IVe siècle : RQ 9 (1895) 57-97 (une source de Philostorge). — L. Jeep, Zur Ueberlieferung des Philostorgius (TU 17, 3 *b,* 2). Leipzig, 1899. — J. R. Asmus, Ein Beitrag zur Rekonstruktion der Kirchengeschichte des Philostorgios : BZ 4 (1895) 30-44. — J. Bidez, GCS 21 (1913) IX-CLXIII (importantes introductions sur les manuscrits, les sources, la vie, l'éducation et le dessein de Philostorge). — J. Marquart, Die schwarzen Syrer des Philostorgios : ThLZ 38 (1913) 705-709. — G. Fritz, DTC 12 (1935) 1495-1498. — G. Gentz et K. Aland, Die Quellen der Kirchengeschichte des Nicephorus und ihre Bedeutung für die Konstituierung des Textes der älteren Kirchenhistoriker : ZNW 42 (1949) 104-141. — G. Soury et A. Dain, Anthologie VII. Paris, 1957 (Anthologie Palatine n° 193-194).

SOCRATE

L'historien de l'Église, Socrate, naquit vers 380 à Constantinople, où il fréquenta l'école des grammairiens païens Helladius et Ammonius, et devint avocat.

A l'instigation d'un certain Théodore, il écrivit une *Histoire de l'Église* en sept livres, dans laquelle il se propose de poursuivre l'œuvre d'Eusèbe, comme il le déclare formellement lui-même dans l'introduction. Cette *Histoire* part de l'abdication de Dioclétien en 305 et s'arrête en 439, chaque livre couvrant le règne d'un des différents empereurs jusqu'à sa mort. Elle représente de loin la meilleure suite d'Eusèbe, qu'elle surpasse même en objectivité et en sincérité, malgré un défaut de couleur dans l'exposition et d'intérêt théologique. Socrate concentre le meilleur de son attention sur les vicissitudes de l'Église, sans négliger pour autant l'histoire profane. Les événements qui se rattachent à Constantinople l'intéressent particulièrement, et il nourrit une certaine sympathie à l'égard des novatiens. Il examine soigneusement ses sources et les mentionne dans la plupart des cas. Il puise à Rufin, Eusèbe,

aux traités historiques et polémiques et aux lettres d'Athanase, à Gélase de Césarée, Eutrope, aux listes épiscopales, et spécialement à une collection d'Actes conciliaires publiée vers 375 par le Macédonien Sabinus d'Héraclée, aux lettres des empereurs et des évêques. Comme il reproduit un grand nombre de ces sources littéralement, son œuvre, complètement conservée, représente une mine inestimable d'information pour l'historien.

Le texte existant représente une seconde édition. Lorsqu'il eut publié la première, Socrate s'aperçut que plusieurs sources auxquelles il avait puisé (notamment Rufin) n'étaient pas sûres, et crut devoir opérer une révision énergique. Les raisons par lesquelles il justifie cette seconde édition au commencement du livre II témoignent de sa conscience d'historien :

> Rufin, qui écrivit une Histoire Ecclésiastique en latin, a erré sur la chronologie, car il suppose que ce qui fut fait contre Athanase est postérieur à la mort de Constantin : il ignorait aussi son exil en Gaule et plusieurs autres circonstances. Nous avons donc écrit, pour commencer, les deux premiers livres de notre histoire en suivant Rufin dans ses opinions, mais nous avons complété notre ouvrage à partir du troisième jusqu'au septième livre en puisant certes à Rufin, mais aussi à d'autres auteurs et en recueillant certains faits auprès de témoins toujours en vie. Par la suite, nous avons eu accès aux œuvres d'Athanase, où ce dernier raconte lui-même ses propres souffrances, et comment il fut exilé à cause des calomnies des partisans d'Eusèbe, et nous avons jugé qu'il fallait accorder plus de crédit à la victime elle-même et aux témoins des événements qu'à des auteurs soumis à la conjecture et entraînés par là vers l'erreur. De plus, ayant trouvé des lettres de personnalités éminentes de cette période, nous y avons poursuivi le plus loin possible la vérité. C'est pourquoi nous nous sommes vus dans l'obligation de réviser le premier et le second livres, sans omettre d'utiliser Rufin là où il ne s'écarte pas de la vérité. On observera aussi que notre édition précédente ne contenait pas la sentence de déposition d'Arius ni les lettres de l'empereur, mais se bornait à la simple narration des faits, dans le but de ne pas fatiguer le lecteur. Dans la présente édition, au contraire, nous l'avons fait pour vous plaire, saint homme de Dieu, Théodore, pour ne pas laisser ignorer au lecteur les lettres envoyées par les empereurs dans les termes mêmes où elles ont été écrites, ainsi que les décisions par lesquelles, dans leurs différents synodes, les évêques modifièrent peu à peu la confession de la foi. Tout ce que nous avons jugé nécessaire, nous l'avons donc inséré dans cette dernière édition. Ayant adopté cette méthode dans le premier livre, nous nous efforcerons de la suivre dans celui-ci, c'est-à-dire dans le second (*Hist. eccl.*, 2 ; MG 67, 185 A).

Le Théodore auquel il dédie son œuvre semble avoir été un membre du clergé ou un religieux, tandis que l'auteur lui-même, Socrate, était laïque.

Les meilleurs manuscrits sont les deux *Codices Florentini* des Xe et XIe siècles. Un nouveau texte critique fait gravement défaut et est actuellement en cours de préparation pour le GCS. Une traduction arménienne du VIIe siècle a été publiée en 1897.

Editions : MG 67, 29-872. — Éd. séparées : R. HUSSEY, Socrates Scholast. : Historia Ecclesiastica. 3 vol. Oxford, 1853. — W. BRIGHT, Oxford, 1878 and 1893 (réimprime le texte de Hussey). — Une version arménienne : TER MOSESEAN, Edschmiadzin, 1897; cf. E. PREUSCHEN, ThLZ (1902) 210; P. PEETERS, A propos de la version arménienne de l'historien Socrate : Mélanges J. BIDEZ 2. Bruxelles, 1934, 647-675.

Traductions : Anglaise : A. C. ZENOS, LNPF series 2, vol. 2 (1890) 1-178; réimprimée : Grand Rapids, 1952. — *Française :* L. COUSIN, Paris, 1675, et Amsterdam, 1686.

Etudes : L. JEEP, Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern : Jahrbuch f. klass. Philologie, Supplementband 14. Leipzig, 1885, 105-137 (sources de Socrate). — S. P. LAMBROS, Eine neue Fassung des 11. Kapitels des 6. Buches von Sokrates' Kirchengeschichte : BZ 4 (1895) 481-486. — F. GEPPERT, Die Quellen des Kirchenhistorikers Socrates Scholasticus. Leipzig, 1898. — G. LOESCHKE, Sokrates : RE 18 (1906) 481-486. — W. ELTESTER, PWK II. Reihe, 3 (1927) 893-901. — H. G. OPITZ, Untersuchungen zur Ueberlieferung der Schriften des Athanasius. Berlin, 1935, 155-157 (crit. text.). — P. HESELER : Byz 10 (1935) 438, etc. (Socrate puise à Gélase de Césarée). — F. J. F. JACKSON, A His-

tory of Church History. Studies of Some Historians of the Christian Church. Cambridge, 1939, 73-82. — E. PETERSON, EC 11 (1953) 883. — B. C. STEPHANIDES, 'Ιστορικαὶ διορθώσεις εἰς τὴν 'Εκκλησιαστικὴν 'Ιστορίαν τοῦ Σωκράτους : EEBS 26 (1956) 57-129. — G. MORAVCSIK, Byzantinoturcica I : Die byzantinischen Quellen der Geschichte der Türkvölker. 2e éd. Berlin, 1958, 508-510 (mss et bibliographie). — F. SCHEIDWEILER, Die alte Vita Pauli : ZNW 50 (1959) 91-99 (dépend de Socrate).

SOZOMÈNE

Contemporain de Socrate, Sozomène exerça lui aussi le droit à Constantinople. Il n'était pas originaire de la capitale comme Socrate, mais de Bethelia près de Gaza en Palestine. Après un voyage qui le conduisit jusqu'en Italie (2, 24; 7, 16), il se fixa à Constantinople, et ce fut là qu'il écrivit, entre 439 et 450, son *Histoire de l'Église,* qui couvre la période de 324 à 425 et se propose de continuer l'œuvre d'Eusèbe.

Le nom complet de notre historien était Salaminius Hermias Sozomène. Nous apprenons dès le premier chapitre de son *Histoire de l'Église* que celle-ci n'était pas son premier écrit, mais qu'il avait composé auparavant un abrégé d'histoire ecclésiastique commençant avec l'Ascension et allant jusqu'à l'année 323, c'est-à-dire à la chute de Licinius. Cet ouvrage ne nous est pas parvenu :

> J'ai eu d'abord le très vif désir de retracer le cours des événements depuis le commencement, mais, considérant que de tels récits du passé jusqu'à notre temps se trouvaient composés déjà par ces hommes sages entre tous, Clément et Hégésippe, qui ont suivi l'enseignement des apôtres, par Africain l'historien et par Eusèbe, surnommé Pamphile, homme très versé dans les Saintes Écritures et dans les écrits des poètes et des historiens grecs, je me suis contenté de résumer en deux livres tous les événements survenus aux Églises qui sont arrivés à ma connaissance, de l'Ascension du Christ jusqu'à la déposition de Licinius. Maintenant donc, avec l'aide de Dieu, je veux entreprendre de rapporter de la même façon la suite des événements (MG 67, 860 A).

Son *Histoire de l'Église* compte neuf livres et est précédée d'une adresse à l'empereur Théodose II, auquel il la dédie par ces mots : « Daignez recevoir de moi cet écrit, en ordonner les faits et l'amender par vos soins, d'après votre exacte érudition, par addition ou par élimination. Tout ce qui vous plaira sera de toute façon avantageux et splendide pour les lecteurs, et personne n'y mettra plus la main après votre approbation. » Il donne ensuite une table des matières où l'on voit que la fin du livre couvrant les événements des années 425-439 est perdue :

> Mon histoire commence avec le troisième consulat des césars Crispus et Constantin, et s'étend jusqu'à ton septième consulat (c'est-à-dire en 439). Il a paru mieux approprié de diviser l'ensemble de l'ouvrage en neuf livres : les premier et second livres embrasseront les affaires ecclésiastiques sous Constantin; les troisième et quatrième, sous ses fils; les cinquième et sixième, sous Julien, le cousin des fils du grand Constantin, et Jovien, et de plus, de Valentinien et de Valens; les septième et huitième livres, ô très puissant empereur, exposeront les affaires qui eurent lieu sous les frères Gratien et Valentinien, jusqu'à la proclamation de Théodose, ton divin grand-père, au moment où ton vénéré père Arcadius ainsi que ton oncle, le très pieux et divin Honorius, reçurent le gouvernement paternel et prirent part à l'administration du peuple romain. Le neuvième livre, je l'ai consacré à ta majesté très attachée au Christ et très innocente (*Hist. eccl.*, MG 67, 852 A).

Théodore étant mort en 450, il est certain que cette histoire fut composée entre 439, la fin de la période intéressée, et l'année de la mort de l'empereur. Son contemporain Socrate rapportant les événements de 305 à 439, et lui-même ceux de 324 à 439, il faut s'attendre à un fréquent parallélisme entre les deux récits; or on trouve de longs passages dans les deux livres qui sont littéralement identiques et ne diffèrent que de quelques mots. Il existe donc une forte dépendance de l'un par rapport à l'autre, et il est démontré que Sozomène copie fréquemment le texte de Socrate, sans toutefois jamais en faire l'aveu. Il a consulté néanmoins lui-même un grand nombre

de sources, et donne beaucoup de passages qui n'ont pas de parallèles dans Socrate, par exemple le long récit des persécutions chrétiennes en Perse sous Sapor II (2, 9-14), qu'il appuie manifestement sur les Actes des martyrs perses. Peut-être eut-il l'intention d'amender et de compléter Socrate, mais il est certain qu'il utilise plus que celui-ci les sources occidentales. « Son style est meilleur que celui de Socrate », écrit Photius, quoique son sens historique et son jugement critique paraissent plus faibles et que de nombreuses légendes se soient introduites dans son récit.

Editions : MG 67, 844-1630. Éd. séparée : R. HUSSEY, Sozomenus Salam. Historia Ecclesiastica. Oxford, 1860, 3 vol. — J. BIDEZ et G. C. HANSEN, Sozomenus, Kirchengeschichte : GCS 50 (1960).

Traductions : Anglaise : C. D. HARTRANFT, LNPF séries 2, vol. 2. New York, 1890, 236-427 ; réimprimée : Grand Rapids, 1952. — *Française* : L. COUSIN, Histoire de l'Église écrite par Sozomène (Hist. de l'Église III). Paris, 1676; réimprimée : Amsterdam, 1686. — E. COUGNY, Γαλλικῶν συγγραφεῖς ἑλληνικοί V. Paris, 1886, 322-345 (partielle). — *Allemande* : C. HEDIO, Eusebii Pamphili, Sozomeni, Socratis und Theodorets Kirchen-Historie. Strasbourg, 1545.

Etudes : J. V. SARRAZIN, De Sozomeni historia num integra sit : Commentationes philologae Iennenses 1. Leipzig, 1881, 165-168. — L. JEEP, Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern : Jahrbuch f. klass. Philologie. Supplementband 14. Leipzig, 1885, 137-154 (Socrate et Sozomène). — P. BATIFFOL, Sozomène et Sabinos : BZ 7 (1898) 265-284. — G. LOESCHKE, Sozomenos : RE 18 (1906) 541-547. — J. BIDEZ, La tradition manuscrite de Sozomène et la Tripartite de Théodore le Lecteur (TU 32, 2 *b*). Leipzig, 1908. — G. SCHOO, Die Quellen des Kirchenhistorikers Sozomenos. Berlin, 1911. — W. ELTESTER, PWK II. Reihe, 3 (1927) 1240-1248. — J. BIDEZ, Le texte du prologue de Sozomène et des chapitres (VI, 28-34) sur les moines d'Égypte et de Palestine : SAB 18 (1935) n. 18. — F. J. F. JACKSON, op. cit. 82-84. — G. BARDY, DTC 14 (1941) 2469-2471. — N. H. BAYNES, Sozomen, Ecclesiastica Historia I, 15 : JThSt 49 (1948) 165-168. — W. TELFER, Sozomen I, 15. A Reply : JThSt 50 (1949) 187-191 (contre Baynes). — G. MORAVCSIK, op. cit. 510-512. — G. C. HANSEN, Studien zu dem Kirchenhistoriker Sozomenus. Diss. Berlin, 1960 (dactyl.)

THÉODORET DE CYR

Le dernier grand théologien d'Antioche fut Théodoret de Cyr. Né à Antioche en 393, formé dans les monastères de cette ville, il fut élu en 423 évêque de Cyr, petite cité voisine d'Antioche et gouverna son diocèse avec beaucoup de sagesse et de zèle pendant trente-cinq ans. Très actif à promouvoir le bien spirituel et temporel de son troupeau, il combattit infatigablement païens, juifs et hérétiques, pendant qu'il embellissait généreusement la cité, construisait un aqueduc et un canal pour assurer l'approvisionnement en eau, restaurait les bains, érigeait des galeries publiques et des ponts. S'il est impossible de prouver qu'il eut pour maître Théodore de Mopsueste et pour condisciples Nestorius et Jean d'Antioche, on le trouve très vite engagé dans la controverse entre Cyrille d'Alexandrie et Nestorius, dont il épousa la cause. Très imbu des principes de l'école antiochienne, il voyait l'hérésie d'Apollinaire dissimulée sous l'enseignement de Cyrille, et, au commencement de 431, il exprima ses craintes dans un écrit polémique disparu, la *Réfutation des douze anathèmes de Cyrille d'Alexandrie*. A Éphèse, il siégea aux côtés de Jean d'Antioche et maintint son opinion même après la condamnation de Nestorius. Il fit davantage et publia alors un important ouvrage en cinq livres, attaquant Cyrille et les décisions du concile. Il refusa de donner son adhésion aux termes de la réconciliation conclue entre Cyrille et les évêques d'Orient, bien que la profession de foi, le Credo d'union accepté par Cyrille en 433 fût probablement sa composition (cf. plus haut, p. 177), et il ne rejoignit l'« Union » que le jour où l'on n'exigea plus la reconnaissance formelle de la condamnation de Nestorius.

Il s'engagea cependant peu après dans une autre controverse sur l'hérésie d'Eutychès, l'erreur diamétralement opposée au nestorianisme. Tandis que Nestorius niait en effet que la nature divine fût vraiment unie à la nature humaine du Christ en une seule personne, l'hérésie d'Eutychès n'admettait pas que les deux natures y restent distinctes. C'est pourquoi, au Brigandage d'Éphèse (449) Théodoret fut déposé par Dioscore, le successeur de Cyrille d'Alexandrie, et contraint à l'exil. Il en appela au pape Léon Ier, qui déclara nulle et non avenue la décision du Brigandage, et, grâce au nouvel empereur Marcien, il put regagner Cyr l'année suivante. Au concile de Chalcédoine (451), sa présence rencontra d'abord une forte opposition, et une session spéciale étudia son cas et insista

pour qu'il prononçât l'anathème contre Nestorius. Après de grandes hésitations, il finit par acquiescer à cette exigence et déclara : « Anathème à Nestorius, ainsi qu'à tous ceux qui ne confessent pas que la Sainte Vierge Marie est la Mère de Dieu et divisent en deux le Fils unique, l'unique engendré. » Réintégré alors formellement dans sa dignité épiscopale et reconnu par tous les Pères comme « docteur orthodoxe » (Mansi, 7, 189), il gouverna sept ans encore l'Église de Cyr et mourut vers 466. On ne peut douter que sa déclaration à Chalcédoine fût sincère, ni l'accuser d'avoir renoncé à ses propres convictions sous la pression, ce qui ne s'accorderait guère avec ce que nous savons de son caractère et de son honnêteté personnelle. Les années qui séparent son adhésion à l'Union en 434 et le concile de 451 lui permirent probablement d'opérer la synthèse entre les éléments corrects des deux christologies, celle d'Antioche et celle d'Alexandrie, comme le fit la décision magistrale de Chalcédoine. Dans le troisième des célèbres « Trois chapitres », le cinquième concile œcuménique de Constantinople en 553 condamna les écrits de Théodoret contre Cyrille avec un certain nombre de ses sermons et de ses lettres.

Etudes : E. Venables, DCB 4 (1887) 904-919. — H. G. Opitz, PWK II. Reihe, 5 (1934) 1791-1801. — G. Bardy, DTC 15 (1946) 299-325. — L. S. N. Tillemont, Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique 15. Paris, 1711, 207-340; 868-878. — N. N. Glubokowskij, The Blessed Theodoret. His Life and His Works (en russe). Moscou, 1890, 2 vol. — J. Schulte, Theodoret von Cyrus als Apologet. Vienna, 1904. — K. Günther, Theodoret von Cyrus und die Kämpfe in der orientalischen Kirche vom Tode Cyrills bis zur Einberufung des sogenannten Räuberkonzils (Progr.). Aschaffenburg, 1913. — A. Seider, BKV² 51 (1926) IX-IC. — M. Richard, Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret : RSPT 25 (1936) 459-481. — P. Th. Camelot, De Nestorius à Eutyches : CGG I (1951) 232-242. — I. Ortiz de Urbina, Das Symbol von Chalkedon. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung : CGG I (1951) 400-409. — Y. Azéma, Théodoret de Cyr d'après sa correspondance. Étude sur la personnalité morale, religieuse et intellectuelle de l'évêque de Cyr. Thèse, Paris, 1952. — E. Honigmann, Theodoret of Cyrus and Basil of Seleucia. The Time of their Death : Patristic Studies (ST 173). Vatican City, 1953, 174-184. — H. M. Diepen et J. Daniélou, Théodoret et le dogme d'Éphèse : RSR 44 (1956) 243-248. — P. Canivet, Théodoret et le messalianisme : Revue Mabillon 51 (1961) 26-34.

SES ÉCRITS

Théodoret est l'un des plus brillants écrivains de l'Église orientale, et son héritage littéraire présente plus de variété que celui des autres théologiens d'Antioche. Il écrivit dans presque tous les domaines de la science sacrée, et il estima lui-même, en 450, le nombre de ses œuvres à trente-cinq (*Ep.* 145 ; cf. *Ep.* 116). Seul un nombre relativement petit de celles-ci a survécu, assez toutefois pour donner la preuve de son érudition. Très versé dans la littérature classique, il paraît avoir lu Homère et Platon, Isocrate et Démosthène, Hérodote et Thucydide, Hésiode, Aristote, Apollodore et Plotin, Plutarque et Porphyre. Il connaissait plusieurs langues en dehors de la sienne, qui était le syriaque. Le grec dans lequel il écrivit est parfait, son style est clair et simple, de sorte que Photius (*Bibl. cod.* 203) loue la pureté de son atticisme.

Collections : J. L. Schulze et J. A. Noesselt, Theodoretus, Opera omnia. Halle, 1769-1774, 5 vol. ; réimprimées : MG 80-84. Éditions et traductions séparées seront mentionnées plus loin avec les ouvrages particuliers.

Traductions : *Anglaise* : B. Jackson, LNPF séries 2, vol. 3. New York, 1893. — *Allemandes* : G. M. Schuler et L. Küpper, BKV (1878). — K. Gutberlet, BKV² 50 (1926). — A. Seider, BKV² 51 (1926). — *Françaises* : Y. Azéma, SCH 40 (1955). — R. P. Canivet, SCH 57 (1958).

Etudes : E. Schwartz, Zur Schriftstellerei Theodorets : SAM (1922) 1, 30-40. — J. Lebon, Restitutions à Théodoret de Cyr : RHE 26 (1930) 523-550. — M. Richard, L'activité littéraire de Théodoret avant le concile d'Éphèse : RSPT 24 (1935) 83-106. — D. C. Fives, The Use of the Optative Mood in the Works of Theodoret, Bishop of Cyrus. Washington, 1937. — E. des Places, Le Platon de Théodoret. Les citations des Lois et de l'Epinomis : REG 68 (1955) 171-184 ; *idem*, Les citations de Platon chez les Pères : SP II (TU 64). Berlin, 1957, 340-341.

Etudes théologiques : A. Bertram, Theodoreti episcopi Cyrensis doctrina christologica. Hildesheim, 1883. — K. Jüssen (plus loin, p. 758). — P. C. Da Mazzarino, La dottrina di Teodoreto di Ciro sull'unione ipostatica delle due nature in Cristo. Rome, 1941. — J. Montalverne, Theodoreti Cyrensis doctrina antiquior de Verbo « inhumanato » (Studia Antoniana 1). Rome, 1948. — F. Rossiter, Messianic Prophecy according to Theodoret of Cyrus. Diss. Greg. Rome, 1950. — A. Grillmeier, Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon : CGG I (1951) 183-191. — K. McNamara, Theodoret of Cyrus and

the Unity of Person in Christ : ITQ 22 (1955) 313-328. — J. Meyendorff, 'Εφ' ᾧ (Rom. 5, 12) chez Cyrille d'Alexandrie et Théodoret : SP IV (TU 79) Berlin, 1961, 157-161.

1. *Écrits exégétiques*

Bien que Théodoret ne vise pas à l'originalité, ses œuvres exégétiques comptent parmi les plus beaux spécimens de l'école d'Antioche, et sont remarquables par la concision et la pénétration qui les caractérisent. Dans son exégèse, il adopte une voie moyenne, évitant le radicalisme extrême de Théodore de Mopsueste et son littéralisme excessif, et recourant à l'allégorie et à la typologie partout où il le juge préférable. Il composa des commentaires complets sur un certain nombre de livres bibliques et des traités disposés sous forme de questions et de réponses sur un choix de passages difficiles.

1. *Quaestiones in Octateuchum.*

A cette deuxième catégorie appartient sa série de questions et de réponses sur le Pentateuque augmentée d'un appendice sur les livres de Josué, des Juges et de Ruth. Composé après 453 à la requête du « plus cher de ses fils », Hypatius, cet ouvrage fut largement mis à la contribution par Anastase le Sinaïte au VIIe siècle et par Photius au IXe.

Editions : MG 80, 75-528. — R. Devreesse, Anciens commentateurs grecs de l'Octateuque : RBibl 44 (1935) 176-170.

Etudes : E. Montmasson, L'homme créé à l'image de Dieu d'après Théodoret de Cyr et Procope de Gaza : EO 14 (1911) 334-339; 15 (1912) 154-162 (*Quaest. in Gen.* 19-20). — G. Bardy, La littérature patristique des Quaestiones et responsiones sur l'Écriture Sainte : RBibl 42 (1933) 219-225 (tradition manuscrite); 343 (Anastase le Sinaïte). — J. Gross, La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs. Paris, 1938, 273, etc. (*Quaest. in Gen.* 1, 20). — W. Burghardt, The Image of God in Man according to Cyril of Alexandria (SCA 14). Washington, 1957, 62-63 (*Quaest. in Gen.* 20).

2. *Quaestiones in libros Regnorum et Paralipomenon.*

Cette série représente une suite de la précédente. Tandis que l'auteur reste fidèle à la formule de ses questions et des réponses pour les livres des Rois, il l'abandonne pour les Chroniques, dont il donne une interprétation continue.

Edition : MG 80, 527-858.

Etudes : A. Rahlfs, Septuaginta-Studien, Heft 1. Studien zu den Königsbüchern. Göttingen, 1904, 16-46 (Theodorets Zitate aus den Königsbüchern und dem 2. Buch der Chronik).

3. *Interpretatio in Psalmos.*

Cette *Interprétation des psaumes* est une exégèse continue de tout le psautier. L'auteur déclare dans la préface avoir lu plusieurs commentaires sur les psaumes, certains extrêmement allégoriques, et d'autres interprétant les prophéties messianiques comme se référant aux événements du passé, mais une telle interprétation à son avis conviendrait mieux aux juifs qu'aux enfants de la foi. « J'ai cru devoir, dit-il, éviter l'un comme l'autre de ces extrêmes. Tout ce qui a trait à l'histoire, je l'expliquerai de façon historique, mais les prophéties concernant le Christ Seigneur, l'Église des Gentils, l'Évangile et la prédication des apôtres ne doivent pas être interprétées par rapport à autre chose, comme on a coutume de le faire chez les juifs. » Le commentaire n'apporte pas d'indications sur sa date précise, mais, d'après M. Brok, sa composition se situerait entre 441 et 449. Une ancienne version slavonne existe en manuscrit.

Editions : MG 80, 857-1998; additions : MG 84, 19-32. — Pour l'ancienne version slavonne, voir : V. Jagič, Ein unedierter griechischer Psalmenkommentar. Vienne, 1904, 5.

Etudes : E. Grosse-Brauckmann, Der Psaltertext bei Theodoret : NGWG Phil.-hist. Klasse (1911) 336-365 (texte biblique et tradition manuscrite). — M. Brok, Touchant la date du commentaire sur le psautier de Théodoret de Cyr : RHE 44 (1949) 552-556. — J. Golega, Der homerische Psalter. Studien über die dem Apolinarios von Laodikeia zugeschriebene Psalmenparaphrase. Ettal, 1960, 139 (Théodoret, une source du Pseudo-Apollinaire).

4. *Interpretatio in Canticum Canticorum.*

Cette interprétation continue du Cantique des Cantiques représente la plus ancienne de ses œuvres exégétiques et fut

composée à la requête de l'évêque Jean de Germanicie. Théodoret rejette l'idée que le sujet du Cantique pourrait être l'amour mutuel de l'homme et de la femme, et rappelle dans la préface le caractère spirituel de ce livre. Son interprétation ecclésiologique dépend largement d'Origène, qui considère dans son commentaire et ses homélies l'Église comme l'Épouse et le Christ comme l'Époux. Il rejette l'interprétation de Théodore de Mopsueste, qui voyait dans le Cantique des Cantiques la réponse de Salomon aux adversaires de son mariage avec la princesse égyptienne, comme « une histoire à peine digne de femmes insensées ».

Edition : MG 81, 27, 214.

Etudes : W. Riedel, Die Auslegung des Hohenliedes in der jüdischen Gemeinde und der griechischen Kirche. Leipzig, 1898, 86-95 (Théodoret). — L. Welsersheimb, Das Kirchenbild der griechischen Väterkommentare zum Hohen Liede : ZkTh 70 (1948) 440-441 (Théodoret dépend d'Origène).

5. *Interpretatio in Danielem.*

Ce commentaire continu trahit une forte tendance antijuive. La préface stigmatise l'impudence des juifs lorsqu'ils osent exclure Daniel du chœur des prophètes. L'histoire de Suzanne et le récit de Bel et du dragon n'y sont pas mentionnés. Dans sa préface sur les psaumes, Théodoret nous apprend que son *Interpretatio in Danielem* est le premier de ses commentaires sur les prophètes. Il aurait donc été composé immédiatement après celui sur le Cantique des Cantiques.

Edition : MG 81, 1255-1546.

Etudes : L. Canet, Pour l'édition de saint Jean Chrysostome Λόγοι κατὰ Ἰουδαίων et de Théodoret Ὑπόμνημα εἰς τὸν Δανιὴλ : Mélanges d'archéologie et d'histoire, 34 (1914) 97-200 (Préliminaire pour une nouvelle édition).

6. L'*Interpretatio in Ezechielem*

fut écrite après le commentaire sur Daniel, comme il est dit dans la préface sur les psaumes.

Edition : MG 81, 807-1256.

7. L'*Interpretatio in duodecim Prophetas minores*

suivit celle d'Ézéchiel, d'après la même préface.

Edition : MG 81, 1545-1988.

Etudes : F. A. Specht, Der exegetische Standpunkt des Theodor von Mopsuestia und Theodoret von Kyros in der Auslegung messianischer Weissagungen aus ihren Kommentaren zu den kleinen Propheten dargestellt. Münich, 1871. — A. Merx, Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger. Halle, 1879, 147-152 (commentaire de Théodoret sur Joël). — F. Rossiter, op. cit (plus haut, p. 753).

8. *Interpretatio in Isaiam.*

Ce commentaire n'était connu jusqu'à une époque toute récente que par les fragments des chaînes, mais Papadopoulos-Kerameus trouva un manuscrit donnant le texte complet et notifia au monde des érudits cette importante découverte en 1899, dans le quatrième volume de sa Ἱεροσολυμιτικὴ Βιβλιοθήκη. Personne n'y prêta attention jusqu'en 1929, où A. Mölhe la vit et procéda à l'édition du commentaire en 1932, à partir du *Codex* n° 17 du Metochion du Saint-Sépulcre à Constantinople. L'ouvrage comprend vingt *tomoi*, partagés en deux livres de dix. D'après le prologue, il représente l'avant-dernier des commentaires de Théodoret sur les prophètes, et précède immédiatement celui sur Jérémie. Les mêmes qualités que nous admirons dans ses autres œuvres exégétiques, lucidité transparente et concision, font de cette œuvre redécouverte un modèle d'interprétation scripturaire. L'auteur se fait une règle d'exposer le sens littéral en l'accompagnant d'un jugement sobre et critique, mais il n'hésite pas à user de la méthode allégorique et typologique quand les circonstances l'exigent. Souvent il rapporte l'opinion d'autrui pour la confronter avec la sienne, qu'il appuie d'une démonstration scientifique. Il attaque à plusieurs reprises l'exégèse qui réfère les prophéties messianiques à des événements de l'ancienne histoire juive et qui refuse, à la manière de Théodore de Mopsueste, de reconnaître le sens chrétien de ces passages. Il profite de l'occasion pour reprocher aux juifs leur interprétation insatisfaisante et erronée de l'Écriture. Sa culture philologique très développée l'incite à ne pas

se contenter d'une seule version et à chercher les variantes dans les éditions de Lucien et d'autres, notamment d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion, et même dans une version syriaque, afin de rendre pleine justice au sens de la parole inspirée. Il prête attention aussi à la Septante des *Hexaples*. Ce commentaire est très important pour les idées christologiques de Théodoret.

Edition : A. MÖHLE, Theodoret von Kyros, Kommentar zu Jesaia (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. T. V). Berlin, 1932.

Etude : K. JÜSSEN, Die Christologie des Theodoret von Cyrus nach seinem neuveröffentlichten Isaias-Kommentar : ThGl 27 (1935) 438-452.

9. *Interpretatio in Jeremiam.*

Ce commentaire n'intéresse pas seulement le prophète Jérémie, mais encore le livre de Baruch et les Lamentations. Il est le dernier de ses commentaires sur les prophètes, comme l'auteur le remarque à la fin.

Edition : MG 81, 495-806.

10. *Interpretatio in quatuordecim epistolas S. Pauli.*

Le commentaire sur les quatorze épîtres de saint Paul est probablement postérieur à ceux qu'il composa sur les livres de l'Ancien Testament, et représente le seul de ses ouvrages qui nous soit parvenu sur le Nouveau Testament.

Edition : MG 82, 35-878.

Etude : O. CULLMANN, Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de saint Paul. Étude sur le κατέχον(ων) de 2 Thess., 2, 6-7 : RHPR 16 (1936) 210-245 (MG 82, 664-665).

2. *Œuvres apologétiques*

1. *Graecorum affectionum curatio.*

Le plus important des écrits apologétiques de Théodoret est la *Thérapeutique des Maladies helléniques ou la vérité des Évangiles prouvée par la philosophie grecque*, suivant l'énoncé du titre complet. Dernière des apologies chrétiennes, complètement conservée, elle représente peut-être la meilleure réfutation du paganisme qui nous soit parvenue. Elle comprend douze discours dans lesquels l'auteur place côte à côte les réponses païennes et chrétiennes aux questions fondamentales de la philosophie ou de la religion, afin de permettre au lecteur de reconnaître immédiatement, comme le suggère le sous-titre, la supériorité de l'Évangile sur la philosophie des Grecs. La préface nous informe sur le but, le contenu et la forme de l'ouvrage :

> J'ai souvent rencontré de ces adeptes convaincus de la mythologie grecque qui raillaient notre foi sous prétexte que nous ne donnions pas à ceux que nous instruisions dans les choses divines d'autre consigne que de croire, et qui accusaient les Apôtres d'ignorance, les traitant de barbares, parce qu'ils n'ont pas les finesses du beau parler ; quant au culte des martyrs, ils le tournaient en ridicule et tenaient pour complètement absurde que les vivants cherchent secours auprès des morts. Ils ajoutaient d'autres objections du même genre que j'exposerai dans cet ouvrage.
>
> Quant à moi, je leur donnais toutes les explications nécessaires pour dissiper leurs accusations ; mais j'ai pensé qu'il y aurait une vraie faute contre la religion à se désintéresser des gens simples, leurs victimes, et à ne pas écrire pour réfuter la vanité de leurs accusations.
>
> J'ai divisé mon traité en douze entretiens et j'ai donné à mon style un caractère familier, parce que cette méthode m'a paru convenir à l'enseignement, et surtout parce qu'en utilisant les témoignages de Platon et des autres philosophes, il fallait que mon style ne fût pas en complet désaccord avec le leur, mais qu'il lui ressemblât un peu (MG 83, 784 A, trad. SCH).

Le premier des discours est consacré à la foi, sa justification et sa nécessité comme source de la connaissance religieuse. Le second répond à la question de l'origine de toutes choses et de la nature de Dieu. Le troisième compare l'angélologie chré-

tienne aux fables païennes des dieux inférieurs; le quatrième, la cosmogonie des chrétiens et celle des païens. Le cinquième traite de la nature humaine; le sixième de la providence divine. Le septième fait le procès des sacrifices païens et juifs et donne la véritable notion de cet acte suprême du culte. Le huitième justifie la vénération des martyrs; le neuvième montre la supériorité de la morale chrétienne par rapport aux lois des Grecs, des Romains et des autres nations. Le dixième traite des oracles païens et de leur nature. Le onzième décrit ce qu'enseignent païens et chrétiens sur la fin du monde et le jugement final. Le douzième oppose les vies des apôtres et de ceux qui marchèrent sur leurs traces, aux vies des philosophes païens.

La *Curatio* montre, plus qu'aucun autre de ses écrits, l'érudition classique de l'auteur, qui y cite plus de cent philosophes, poètes et historiens païens en près de trois cent quarante passages. La majeure partie toutefois de ces citations n'est pas tirée directement des œuvres originales, mais de sources secondaires, particulièrement des *Stromates* de Clément d'Alexandrie et de la *Praeparatio evangelica* d'Eusèbe de Césarée, bien que ce dernier n'y soit mentionné qu'une fois et l'autre jamais. Puisque Théodoret se réfère à la *Curatio* dans son Épître 113, cette apologie doit être antérieure à 449, et la plupart des érudits en situent la publication vers 437, sans raisons probantes cependant. D'après M. Richard, la terminologie indique une époque où la doctrine christologique n'avait pas encore divisé les théologiens, et le R. P. Canivet pense que Théodoret la composa avant de devenir évêque de Cyr en 423.

Editions : MG 83, 783-1152 (réimprime l'éd. de T. Gaisford. Oxford, 1839). — Éd. crit., J. Raeder, Theodoreti Graecarum affectionum curatio (Bibliotheca Teubneriana). Leipzig, 1904. — N. Festa, Teodoreto, Terapia dei morbi pagani. Vol. I. Libri 1-6. Florence, 1930. — Nouv. éd. : R. P. Canivet, Théodoret de Cyr, Thérapeutique des maladies helléniques. 2 vol. (SCH 57). Paris, 1958.

Traductions : Française : R. P. Canivet, op. cit. — *Italienne :* N. Festa, op. cit.

Études : C. Roos, De Theodoreto Clementis et Eusebii compilatore. Diss. Halle, 1883. — J. R. Asmus, Theodorets Therapeutik und ihr Verhältnis zu Julian : BZ 3 (1894) 116-145 (cherche à prouver que Théodoret pense aux livres de Julien *Contre les Galiléens*). — J. Raeder, De Theodoreti Graecarum affectionum curatione quaestiones criticae. Copenhague, 1900 (tradition manuscrite); *idem*, Analecta Theodoretiana : RhM N. F. 57 (1902) 449-459 (Cod. Vatic. 2249, saec., ut videtur, X, le plus ancien et le plus sûr des vingt-huit manuscrits). — J. Schulte, Theodoret von Cyrus als Apologet. Vienne, 1904, 28-41, 46-105, 110-165; *idem*, Das Verhältnis von Theodorets Therapeutik zu den Schriften Kaiser Julians : ThQ 88 (1906) 349-356 (contre Asmus). — L. Kösters, Zur Datierung von Theodorets Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων : ZkTh 30 (1906) 349-356 (composé en 437). — N. Festa, Lo stilo di Teodoreto nella Terapia : RAL 6e sér. 4 (1928) 584-588. — O. Schissel, Die προθεωρα{ des Theodoretos von Kyrrhos zur Ἑλληνικῶν θεραπευτικὴ παθημάτων : BZ 30 (1930) 18-22. — M. Richard, L'activité littéraire de Théodoret avant le concile d'Éphèse : RSPT 24 (1935) 89, etc. — P. Henry, Études Plotiniennes I. Les états du texte de Plotin. Paris, 1938, 141-154 (citations de Plotin). — L. Früchtel, PhW (1939) 765-766 (citations de Clément d'Al.). — P. Canivet, Précisions sur la date de la « Curatio » de Théodoret de Cyr : RSR 36 (1949) 585-593. — M. F. A. Brok, De waarde van de « Graecarum affectionum curatio » van Theodoretus van Cyrus als apologetisch werk : StC 27 (1952) 201-212 (contre Bardy, qui appelle la *Curatio* « un sommaire plutôt pauvre des arguments utilisés dans le passé »). — E. des Places, Le Platon de Théodoret. Les citations des Lois et de l'Épinomis : REG 63 (1955) 172-184 (citations dans la *Curatio*). — P. Canivet, Histoire d'une entreprise apologétique au Ve siècle. Paris, 1957. — Nolasco del Molar, La historia de una empresa apologetica en el siglo V : Estudios Franciscanos 60 (1959) 411-434.

2. *De providentia orationes decem.*

La série des *Dix discours sur la providence* est un des meilleurs spécimens de l'éloquence et du style de Théodoret. Adressés à un auditoire antiochien cultivé, les cinq premiers sermons prouvent la providence divine à partir de l'ordre naturel, et les cinq autres, à partir de l'ordre moral et social, pour culminer avec l'incarnation du Sauveur comme la meilleure et la plus forte des preuves de la sollicitude divine envers l'humanité. Les opinions sont très partagées sur la date de ces sermons. Garnier (MG 84, 433), Schulte (p. 24), Bardenhewer (4, p. 232) et Opitz (PWK II, 5, 1798) arguent en faveur de la période antérieure au concile d'Éphèse (431), tandis que Bertram (p. 106), Richard (RSPT 24, p. 105) et Brok (RHE 44, p. 553) refusent de la fixer avant 435, à cause du développement doctrinal qu'elles représentent chez l'auteur.

Edition : MG 83, 555-774.

Traductions : Allemande : G. M. SCHULER, BKV (1878) 25-199. — *Française* : Y. AZÉMA, Discours sur la Providence. Trad., introd. et notes. Paris, 1954.

Etudes : J. SCHULTE, op. cit. 23-28, 42-46, 107-110.

3. *Ad quaesita magorum.*

Ce traité ne subsiste plus, à l'exception des citations que l'auteur en donne lui-même à l'occasion (*Hist. eccl.*, 5, 39 ; *Ep.* 82 et 113 ; *Quaestiones in Levit.*, 1). Théodoret, dans ses réponses, réfute les objections des mages perses contre la foi chrétienne, critique leur déification des éléments, et leur reproche les longues et sévères persécutions des chrétiens sous le règne des rois perses Bahram V et Jezdegerd II. Il n'est pas certain que le fragment très intéressant donné par la *Catena* sur les livres des Rois du *Codex Coislin Graec.* 8, appartienne à cet ouvrage, comme le pense Opitz (p. 1798).

Etudes : J. SCHULTE, op. cit. 2-6. — M. BROK, Le livre contre les mages de Théodoret de Cyr : MSR 10 (1953) 181-194.

4. *Contra Judaeos.*

Le traité *Contre les juifs*, lui aussi disparu, démontrait « que les prophètes avaient prédit le Christ », comme l'indique l'*Ep.* 145. Les opinions diffèrent sur le fragment du *Codex Laur.* 6, 1, saec. XIV. Glubokowskij (II, p. 200), Schulte (p. 8), Bardenhewer (4, p. 231) et Opitz (p. 1798) sont convaincus que Théodoret en est l'auteur, tandis que M. Brok et d'autres conservent des doutes sérieux. Au sujet de la date, nous sommes dans l'obscurité complète. Les passages des lettre 113, 116 et 145 où Théodoret récapitule ses œuvres, n'apportent qu'un terminus *ante quem* (449). M. Richard le range parmi celles qu'il composa avant le concile d'Éphèse (431).

Fragment : A. M. BANDINIUS, Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae Medicae Laurentianae I. Florence, 1764, 110-112 ; réimprimé : J. SCHULTE, op. cit. 6-22. — Nouv. éd. crit. : M. BROK, Un soi-disant fragment du traité Contre les Juifs de Théodoret de Cyr : RHE 45 (1950) 487-507, 490-494 (fondé sur quatre manuscrits).

Traductions : Allemande : J. SCHULTE, loc. cit.

Etudes : J. SCHULTE, op. cit. — M. BROK, art. cit. 487-507.

3. *Traités dogmatiques et de controverse*

1. *Reprehensio duodecim capitum seu anathematismorum Cyrilli.*

A la requête de Jean d'Antioche, Théodoret écrivit au début de 431 une violente *Réfutation des Douze Anathèmes de Cyrille d'Alexandrie contre Nestorius*, de novembre 430. Il y expose le point de vue antiochien, défend l'orthodoxie de Nestorius et accuse Cyrille de monophysisme. L'ouvrage ayant été condamné par le cinquième concile œcuménique (553), l'original a disparu, mais le texte entier paraît subsister dans la réponse de Cyrille, *Epistola ad Euoptium adversus impugnationem duodecim capitum a Theodoreto editam* (cf. plus haut, p. 189). D'après les nestoriens, l'œuvre de Théodoret fut traduite en syriaque.

Editions : MG 76, 385-452. — Nouv. éd. crit. : E. SCHWARTZ, ACO I, 1, 6, 107-146; également I, 1, 7, 33. Pour la version syriaque, voir : A. BAUMSTARK, Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922, 106.

2. *Pentalogium.*

Ces cinq livres, écrits aussi en 431 contre Cyrille et le concile d'Éphèse, ont péri pour la même raison que la *Réfutation des Anathèmes* : ils furent condamnés par le cinquième concile œcuménique (553). Il en subsiste un nombre considérable de fragments latins dans la *Collectio Palatina*, et des citations grecques dans la chaîne sur Luc de Nicétas d'Héraclée. Le titre de l'ouvrage, dans cette dernière, est *Pentalogos*, pseudonyme qui lui fut donné après sa condamnation. Schwartz a publié une nouvelle édition de ces fragments et Richard plusieurs compléments. Photius décrit ce traité (*Bibl. cod.*, 46) sans en mentionner le titre.

Editions : Fragments grecs : E. SCHWARTZ, Zur Schriftstellerei Theodorets : SAM Phil. hist. Klasse (1922) 1, 32, etc. — M. RICHARD, Les citations de Théodoret conservées dans la chaîne de Nicétas sur l'Évangile selon Luc : RBibl 43 (1934) 88-96. — Fragments latins : E. SCHWARTZ, ACO I, 165-169.

3. *De sancta et vivifica Trinitate* et *De incarnatione Domini.*

Les deux livres *Sur la sainte et vivifiante Trinité* et *Sur l'Incarnation du Seigneur,* qui nous sont parvenus sous le nom de Cyrille, ont été restitués à Théodoret par A. Ehrhard. Le *De incarnatione* partage les mêmes opinions que la *Réfutation des douze Anathèmes.* En outre, un certain nombre d'extraits grecs et latins ont survécu sous le nom du véritable auteur. Théodoret, en deux de ses lettres, atteste être l'auteur d'un traité *Sur la Théologie et l'Incarnation divine* (*Ep.* 133) ou *Sur la Trinité et la Dispensation divine* (Lettre latine : ACO I, 4, p. 85, 7, Schwartz). De nouveaux fragments de cet ouvrage ont été apportés par Schwartz et spécialement par Lebon, qui trouva un certain nombre de passages chez Sévère d'Antioche. Ce dernier mentionne même le titre exact, *De theologia sanctae Trinitatis et de oeconomia.* Les dix livres ne formaient qu'un seul ouvrage, composé avant 430, comme l'a prouvé Schwartz. L'auteur y nie explicitement toute intention polémique et affirme n'avoir d'autre but que de défendre la foi orthodoxe contre les apollinaristes, mais les « apollinaristes » se trouvent être, entre tous, Cyrille et les Pères d'Éphèse ! A la fin, l'auteur prend la défense du *anthropotokos,* qu'il estime au moins aussi exact que *theotokos.* Cet ouvrage fut publié par le cardinal Mai à partir d'un codex du Vatican, sous le nom de Cyrille et réimprimé comme tel par Migne.

Editions : A. Mai, Script. vet. nova collect. 8, 27-1073 et Nova patr. bibl. 2, 1-74; réimprimée : MG 75, 1147-1190, 1419-1478 (fondée sur le Codex Vatic. gr. 801, etc. 176-203).
Nouveaux fragments : E. Schwartz, Zur Schriftstellerei Theodorets : SAM (1922) 1, 32-40. — J. Lebon, Restitutions à Théodoret de Cyr : RHE 26 (1930) 524, etc. — Nouveaux fragments latins : E. Schwartz, ACO I, 5, 169-170 (de la *Collectio Palatina,* n. 41).
Etudes : A. Ehrhard, Die Cyrill von Alexandrien zugeschriebene Schrift Περὶ τῆς τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως, ein Werk des Theodoret von Cyrus. Tübingen, 1888.

4. *Eranistes seu Polymorphus.*

La principale œuvre dogmatique ou christologique de Théodoret est l'*Eranistes* ou le *Mendiant,* un traité dirigé contre les monophysites. Leur hérésie n'étant qu'un mélange des anciennes absurdités recueillies à la manière d'un mendiant, auprès de Simon le Magicien, Cerdon, Marcion, Valentin, Bardesane, Apollinaire, Arius et Eunome, l'auteur estime justifié, comme il l'explique dans la préface, l'usage de ce titre singulier. Composé vers 447, l'*Eranistes* compte quatre livres, qui ont tous survécu. Les trois premiers, sous forme de dialogue entre un fidèle orthodoxe et un mendiant (monophysite), traitent du caractère immuable de la divinité du Christ, de l'absence de mélange entre divinité et humanité, et de l'impassibilité de la divinité. Le quatrième résume les trois dialogues en quarante syllogismes. Ce traité est infiniment précieux pour les citations qu'il donne de deux cent trente-huit passages de quatre-vingt huit sources patristiques différentes. Cependant, Saltet est parvenu à démontrer que la disposition générale de l'ouvrage, la division tripartite de l'argumentation et la majeure partie des citations des Pères étaient empruntées à un important florilège dogmatique que les évêques d'Antioche entendaient utiliser contre Cyrille et sa christologie au concile d'Éphèse (431).

Le traité subsiste, non dans sa première, mais dans sa seconde édition augmentée, qui fut publiée après le concile de Chalcédoine (451) et incorpora à la fin du second dialogue les vingt passages patristiques ajoutés par le pape Léon Ier à son *Epistola dogmatica* de l'année précédente.

Editions : MG 83, 27-336. — Un nouveau texte critique des fragments dogmatiques d'Apollinaire de Laodicée conservés dans l'*Eranistes* a été publié par H. de Riedmatten, Les fragments d'Apollinaire à l'Éranistes : CGG I (1951) 203-212.
Etudes : L. Saltet, Les sources de l'Ερανιστής de Théodoret : RHE 6 (1905) 289-303, 513-536, 741-754. — R. Devreesse, Essai sur Théodore de Mopsueste (ST 141). Cité du Vatican, 1948, 166-168. — M. Richard, Notes sur les florilèges dogmatiques du Ve et du VIe siècle : Actes du Congrès d'Études byzantines. Paris, 1948, 307-318; cf. P. Nautin, La valeur des lemmes dans l'Éranistes de Théodoret : RHE 46 (1951) 681-683.

5. *Expositio rectae fidei.*

Cette *Expositio* nous est parvenue sous le nom de saint Jus-

tin le Martyr, à qui elle n'appartient pas. La longue controverse sur son véritable auteur prit fin lorsque Lebon montra que Sévère d'Antioche la cite dans son *Contra impium Grammaticum* (3, 1, 5) comme une œuvre de Théodoret. Elle dut être publiée avant que ne commence la querelle entre Cyrille et Nestorius, comme en conviennent la plupart des érudits, et comme l'ont démontré une nouvelle fois Richard et Brok. L'ensemble de l'argumentation prouve que l'auteur ne professe pas le nestorianisme, quoique l'ambiguïté de son raisonnement comme de sa terminologie aient incité Sévère et d'autres à lui reprocher cette erreur. On n'y trouve aucune allusion à l'eutychianisme, signe que Théodoret n'était pas encore entré en lutte contre cette hérésie. L'ouvrage s'ouvre par les mots : « Maintenant qu'une attention suffisante a été accordée à la réfutation des Juifs et des Grecs. » Richard est convaincu que Théodoret se réfère ici à son traité (disparu) contre les Juifs et à sa *Curatio*. L'*Expositio* est destinée à ceux qui sont initiés aux mystères de la foi, que l'auteur appelle les « Fils de l'Église ».

Edition : OTTO, Corpus apol. Christ. 4.

Etudes : J. LEBON, Restitutions à Théodoret de Cyr : RHE 26 (1930) 536, etc. — M. RICHARD, L'activité littéraire de Théodoret avant le concile d'Éphèse : RSPT 24 (1935) 83-106; *idem*, Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret : RSPT 25 (1936) 489-481. — R. V. SELLERS, Pseudo-Justin's Expositio rectae fidei, a Work of Theodoret : JThSt 46 (1945) 145-160. — F. L. CROSS, Pseudo-Justin's Expositio rectae fidei. A Further Note on the Ascription : JThSt 47 (1946) 57-58. — M. F. A. BROK, The Date of Theodoret's Expositio rectae fidei : JThSt N. S. 2 (1951) 178-183.

6. *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos.*

Puisque l'*Expositio rectae fidei* et un autre écrit pseudo-justinien, les *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, paraissent venir de la même main, il faut attribuer aussi ce dernier à Théodoret. Cette conclusion s'appuie sur le fait que la chaîne sur Luc de Nicétas d'Héraclée cite un passage de la *quaestio* 58 comme appartenant à Théodoret, et que le manuscrit du Metochion du Saint-Sépulcre à Constantinople, n. 452, saec. X, d'où Papadopoulos-Kerameus tira et publia les

Quaestiones, attribue lui aussi le traité à Théodoret. Les *Quaestiones et responsiones* répondent à soixante et une questions sur des sujets historiques, dogmatiques, moraux et exégétiques.

Éditions : OTTO, Corpus apol. Christ. vol. 5. — A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, Sapiski istora-fil. fakultete imper. S. Petersburg Universitet 36 (1895).

Traduction : Allemande : A. HARNACK, Diodor von Tarsus. Vier pseudo-justinische Schriften als Eigentum Diodors nachgewiesen (TU 21, 4). Leipzig, 1901, 69-160.

Etudes : F. X. FUNK, Le Pseudo-Justin et Diodore de Tarse : RHE (1902) 947-971 ; *idem*, Pseudo-Justin und Diodor von Tarsus : Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen 3. Paderborn, 1907, 323-350. Funk réfuta Harnack (qui attribuait les *Quaestiones* à Diodore) et prouva qu'elles appartiennent à Théodoret; cf. ci-dessus, p. 563. — G. BARDY, La littérature patristique des Quaestiones et responsiones sur l'Écriture Sainte : RBibl. 42 (1933) 211-229. — M. RICHARD, Les citations de Théodoret conservées dans la chaîne de Nicétas sur l'Évangile selon saint Luc : RBibl. 43 (1934) 92.

7. *Qu'il n'y a qu'un seul Fils, Notre-Seigneur Jésus-Christ.*

Photius mentionne (*Bibl. cod.* 46), dans sa description du codex de Théodoret, vingt-sept livres de celui-ci, « contre diverses propositions hérétiques ». Les cinq premiers livres sont identiques au traité de Théodoret *Adversus beatum Cyrillum sanctumque concilium Ephesenum libri quinque* (cf. plus haut, p. 752), les livres 7-27, aux *Confutationes* d'Euthérius de Tyane (cf. plus haut, p. 725), mais le sixième « Qu'il n'y a qu'un seul Fils, Notre-Seigneur Jésus-Christ » est le traité anonyme *Qu'il y a, même après l'Incarnation, un seul Fils, Notre-Seigneur Jésus-Christ*, conservé dans le *Codex Basiliensis* A III 4. Schwartz et Richard ont prouvé de façon satisfaisante que Théodoret renvoie à ce traité dans ses *Ep.* 16, *Ep.* 109 et *Ep.* 130.

Edition : MG 83, 1433-1441.

Etudes : E. SCHWARTZ, ACO I, 1, 6, p. III. — M. RICHARD, Un écrit de Théodoret sur l'unité après l'incarnation : RSR 14 (1934) 34-61.

D'autres œuvres de controverse contre les ariens et les euno-

miens, contre les macédoniens, les apollinaristes, les marcionites, contre Origène, un *Liber mysticus* en douze livres et des *Libri de virginitate* ont disparu. Il ne reste de sa *Défense de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste* contre Cyrille d'Alexandrie, composée après 438, que les extraits utilisés contre l'auteur, au Brigandage d'Éphèse en 449. Théodoret renvoie à cet ouvrage dans son *Ep*. 16.

Fragments : J. FLEMMING, Akten der ephesinischen Synode vom Jahre 449 syrisch (avec une traduction latine de G. Hoffmann). AAWG Phil-hist. Kl. N. F. 15, 1 (1917) 104, etc. — Mansi 9, 252D-254. — L. ABRAMOWSKI, Reste von Theodorets Apologie für Diodor und Theodor bei Facundus : SP I (TU 63). Berlin, 1957, 61-69 (52 extraits de Facundus).

Études : E. SCHWARTZ, Konzilstudien. Schriften der wissenschaft. Gesellschaft in Strassburg. Heft 20 (1914) 27, etc. — L. ABRAMOWSKI, Der Streit um Diodor und Theodor zwischen den beiden ephesinischen Konzilien : ZKG 67 (1955-1956) 252-287.

4. *Écrits historiques*

1. *Historia religiosa seu ascetica vivendi ratio.*

La première des œuvres historiques de Théodoret est son *Histoire des moines*, qui rapporte en trente chapitres les vies de vingt-huit hommes et trois femmes ascètes (celles-ci : Mara, Cyrina et Domnina). La plupart vécurent près d'Antioche et furent connus personnellement de Théodoret. Les vingt premiers chapitres traitent des « athlètes du Christ » qui sont parvenus à leur récompense éternelle, et les dix derniers de ceux qui sont encore engagés dans le combat, parmi lesquels est cité Siméon le Stylite (ch. 26). Les chapitres 14-25 sont consacrés aux ermites du diocèse de Cyr. L'ouvrage pourrait se comparer à l'*Histoire Lausiaque* de Palladius, si l'on excepte la perspective plus large de cette dernière, qui embrasse l'ensemble de l'empire romain. Théodoret ajouta en appendice une *Oratio de divina et sancta caritate* montrant que l'amour de Dieu seul permit à ces héros de remporter la victoire sur toutes les tentations du démon et du monde. La date de sa composition se situe vers 444. Un nombre considérable de ces « vies » survit aussi dans une version syriaque.

Éditions : MG 82, 1283-1496. — Nouv. éd. crit. du ch. 26 : H. LIETZMANN, Das Leben des hl. Symeon Stylites (TU 32, 4). Leipzig, 1908, 1-18. — Pour la version syriaque voir : A. BAUMSTARK, Geschichte der syrischen Literatur. Bonn, 1922, 106.

Traduction : Allemande : K. GUTBERLET, BKV² 50 (1926). — *Française :* A. HAMMAN, Vie des Pères du désert (Ictys 4) Paris, 1962, 109-284 (traduction Arnaud d'Andilly).

Études : S. SCHIWIETZ, Das morgenländische Mönchtum 3. Mödling-Vienne, 1938, 238-253. — P. PEETERS, Syméon Stylite et ses premiers biographes : AB 61 (1943) 29-71 ; réimprimé dans son livre posthume : Le tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine. Brussels, 1950, 93-136. — M. RICHARD, Théodoret, Jean d'Antioche et les moines d'Orient : MSR 3 (1946) 147-156. — E. HONIGMANN, Patristic Studies (ST 173). Cité du Vatican, 1953, 92-100 (les moines Syméon, Jacobus et Baradatus). — A. J. FESTUGIÈRE, Antioche païenne et chrétienne. Paris, 1959, 241-388 (traduction du ch. 26 sur Siméon Stylite : *ibid.* 388-401). — A. VÖÖBUS. History of Asceticism in the Syrian Orient II. Louvain, 1960, passim.

2. *Historia ecclesiastica.*

L'*Histoire ecclésiastique* de Théodoret prend le récit au point où s'arrête Eusèbe (cf. plus haut, p. 445), mais ne s'étend que de 323 à 428, du début de la controverse arienne à la mort de Théodore de Mopsueste. Nestorius, qui devint patriarche de Constantinople en 428, n'y est pas mentionné, et la controverse nestorienne, dans laquelle l'auteur lui-même se trouvait engagé, en est totalement exclue, peut-être pour une raison d'objectivité et de convenance. Néanmoins les cinq livres montrent une forte tendance anti-hérétique et apologétique, et ont pour but de montrer la victoire de l'Église sur les ariens. Tous les hérétiques y apparaissent comme des brebis galeuses et tous les dirigeants orthodoxes y sont célébrés sans mention aucune de leurs fautes. On ne peut contester que cette Histoire de l'Église ait une grande importance pour les nombreux documents qu'elle transmet, et dont certains ne se trouvent chez aucun autre auteur. Il y eut cependant une longue discussion au sujet de ses sources. La première impression fut que l'auteur n'avait pas hésité à plagier ses prédécesseurs, particulièrement Socrate, Sozomène et Rufin, et nous avons assez de preuves pour affirmer qu'il connaissait leurs œuvres. Mais L. Parmentier, l'éditeur de la meilleure et dernière édi-

tion, estime que, dans la plupart des cas, les similitudes frappantes s'expliquent par l'usage des mêmes collections de matériaux. La sélection qu'y opère Théodoret ainsi que son jugement paraissent souvent hâtifs et sans discernement. La chronologie est sans valeur. Théodoret acheva l'ensemble de cette Histoire en 449-450 durant son exil à Apamée.

Editions : MG 82, 882-1280. — Éd. séparée : T. GAISFORD. Oxford, 1854. — Nouvelle éd. crit. : L. PARMENTIER, Theodoret, Kirchengeschichte : GCS 19 (1911); 2e éd. révisée par F. Scheidweiler (1954).

Traductions : Anglaise : B. JACKSON, LNPF série 2, vol. 3 (1893) 1-348. — *Allemandes* : L. KÜPPER, BKV (1878). — A. SEIDER, BKV² 51 (1926). — *Française* : L. COUSIN, Paris, 1675; réimprimée : Amsterdam, 1686.

Etudes : A. GÜLDENPENNING, Die Kirchengeschichte des Theodoret von Kyrrhos. Eine Untersuchung ihrer Quellen. Halle, 1889. — G. RAUSCHEN, Jahrbücher der christlichen Kirche unter dem Kaiser Theodosius d. Grossen. Freiburg i. B., 1897, 559-563 (sur les sources de Théodoret). — L. PARMENTIER, GCS 19 (1911) IX-CX (tradition manuscrite, sources, anciennes éditions). — W. GÖBER, Quaestiones rhythmicae imprimis ad Theodoreti Historiam Ecclesiasticam pertinentes. Diss. Halle, 1926; cf. A. W. DE GROOT, Gno 5 (1929) 577-580. — F. J. F. JACKSON, A History of Church History. Cambridge, 1939, 84-86. — C. H. ROBERTS, Early Christianity in Egypt : Journal of Egyptian Archaeology 40 (1954) 92-96 (*Hist. eccl.* 4, 18). — G. MORAVCSIK, Byzantinoturcica I, 2e éd., Berlin, 1958, 529-531. — M. AUBINEAU, La Vie grecque de « saint » Ossius de Cordoue : AB 78 (1960) 356-361 (pour montrer comment Théodoret utilise ses sources, et comment on l'a utilisé lui-même dans la suite).

3. *Haereticorum fabularum compendium* (αἱρετικῆς κακομυθίας ἐπιτομή).

Le dernier des traités historiques de Théodoret est son *Histoire des Hérésies* en cinq livres. Les quatre premiers décrivent toutes les hérésies de Simon le Magicien à Nestorius et Eutychès. Le cinquième confronte ces « variations de l'erreur » avec un exposé systématique de l'enseignement de l'Église en vingt-neuf chapitres qui est un monument unique dans la littérature patristique grecque et très précieux pour l'histoire du dogme. Théodoret mentionne parmi ses sources Justin le Martyr, Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, Eusèbe de Césarée, Eusèbe d'Émèse, etc. Il s'appuie principalement sur le premier livre de l'*Adversus Haereses* d'Irénée,

sur le dixième livre des *Philosophumena*, qu'il n'assigne cependant pas à Hippolyte mais à Origène, et sur l'*Histoire ecclésiastique d'Eusèbe*. On trouvera étonnant qu'il ne connaisse pas le *Panarion* d'Épiphane. L'auteur renvoie en diverses occasions à son *Histoire ecclésiastique*, spécialement lorsqu'il parle d'Arius et d'Eudoxius de Germanicie (4, 1-2). L'authenticité du chapitre sur Nestorius, à la fin du quatrième livre, a été contestée, mais sans raison suffisante. Par contre, ledit *Libellus contra Nestorium ad Sporacium* (MG 83, 1153-1164), qui répète ce chapitre mot pour mot et ajoute une nouvelle polémique contre Nestorius, est apocryphe. Théodoret composa le *Compendium* vers 453.

Edition : MG 83, 335-556.

4. *Sur le concile de Chalcédoine.*

Zacharias le Rhéteur rapporte (*Hist. eccl.*, 7, 6-7) que Théodoret écrivit un livre sur le concile de Chalcédoine, que l'évêque Macédonius de Constantinople utilisa vers 510 dans un florilège des théologiens antiochiens. Cet ouvrage ne nous est pas parvenu.

5. *Sermons*

Il ne reste guère plus que des fragments de ses nombreux sermons, hormis ceux qu'il prononça sur la Providence divine (cf. plus haut, p. 761) et celui sur l'amour de Dieu qui se trouve à la fin de son *Histoire des Moines* (cf. plus haut, p. 768). Dans les Actes des quatrième et cinquième conciles œcuméniques, nous possédons les discours que Théodoret prononça à Chalcédoine en 451 comme représentant du parti antiochien au concile d'Éphèse, ainsi que son discours à Antioche après la mort de Cyrille d'Alexandrie. Photius (*Bibl. cod.* 273) donne une relation détaillée de cinq panégyriques sur saint Jean Chrysostome, dont il cite un certain nombre de passages. Le panégyrique sur la Nativité de saint Jean-Baptiste (MG 84, 33-48) est apocryphe.

Fragments : Latins : MG 84, 53-64. — *Grecs* : E. SCHWARTZ, Neue

Aktenstücke zum ephesinischen Konzil von 431. Munich, 1920, 25-27 (texte grec du fragment MG 84, 56-58). — E. SCHWARTZ, ACO I, 1, 7, 82-83; on trouvera un plus grand nombre de fragments dans les autres volumes de l'ACO.

6. *Lettres*

Au XIVe siècle, Nicéphore Calliste possédait encore plus de cinq cents lettres de Théodoret. Bien que moins de la moitié nous en soient parvenues, elles constituent une mine d'informations pour l'histoire du Ve siècle, pour l'histoire de la vie de Théodoret lui-même, et du dogme en général. Il subsiste deux cent trente-deux lettres : cent quarante-sept furent publiées pour la première fois par le jésuite J. Sirmond en 1642 et réimprimées dans MG 83, 1173-1409; quarante-sept le furent en 1885 par Sakkelion à partir du *Codex Patmensis*, 706, saec. XI-XII; trente-six lettres, datées de 431 à 437, sont conservées dans les Actes conciliaires (quatre d'entre elles en grec et trente-deux dans une version latine de la *Collectio Cassinensis*). Ajoutons la lettre à Abundius (MG 83, 1492-1494) et celle à Jean d'Aegea, dont il reste des fragments syriaques. Les lettres découvertes par Sakkelion sont adressées pour la plupart aux magistrats impériaux de Constantinople et leur composition se situe autour de 449. Cette importante correspondance se distingue par une érudition sans prétention, le bonheur de l'expression et la grâce parfaite du style. L'*Ep*. 113 est celle où il fit appel au pape Léon en 449, et où il dit : « Avec l'aide de la grâce divine, j'ai purifié plus de mille âmes du virus de Marcion et du parti d'Arius et d'Eunome. J'en ai ramené beaucoup d'autres au Christ le Seigneur. »

Le lecteur trouvera, dispersés ici et là dans Sakkelion et Migne, quatorze spécimens d'un genre littéraire nouveau et intéressant, les Lettres dites Festales, suivant l'expression même de Théodoret. Elles n'ont rien de commun avec les Lettres Festales des patriarches d'Alexandrie (cf. plus haut, p. 193). Il semble qu'il fut de mode à Antioche et à Cyr d'échanger de bons vœux entre amis, clercs ou laïques, à l'occasion des grandes fêtes liturgiques. Ce qui nous paraît

quelque peu singulier, c'est que la plupart de celles de Théodoret furent envoyées, non avant, mais après la fête, dont il parle comme d'un événement déjà passé (cf. *Ep*. 4-6, 25, 26, 38, 39, 40, 41, 54-56, 63, 64, 74).

Les plus importantes sont, bien entendu, les épîtres qui intéressent les controverses du temps. Elles représentent des sources précieuses pour l'histoire de l'Église orientale. Théodoret demande, dans douze de celles-ci, adressées à des personnages influents de Constantinople, aide et protection parce qu'on l'accuse calomnieusement de diviser l'Unique Fils de Dieu en deux Fils (*Ep*. 92-96, 99-101, 103, 104, 106, 109).

Editions : MG 83, 1173-1409. — J. SAKKELION, Τοῦ μακαριωτά ου Θεοδωρήτου ἐπιστολαί. Athènes, 1885. Le manuscrit de Patmos contient cinquante-deux lettres. Cinq d'entre elles, les lettres 16, 21, 24, 25 et 26, sont identiques aux lettres 58, 23, 19, 20 et 22 de la collection de MG. Sakkelion ne reconnut pas le double 16 et crut ainsi avoir trouvé quarant huit lettres. — Nouvelle édition critique des lettres de cette collection de Patmos : Y. AZÉMA, Théodoret de Cyr. Correspondance I (SCH 40). Paris, 1955. Un autre volume imprimera les lettres de la *Collectio Sirmondiana* de MG. — Les lettres conservées dans les Actes conciliaires ont été publiées par E. SCHWARTZ, ACO I, 1, 7 et *idem*, Neue Aktenstüke zum ephesinischen Konzil von 431. Munich, 1920, 23-24 (*Ep*. 169 : *Ad Alexandrum Hierapolitanum*). — *Latine* : E. SCHWARTZ, ACO I, 1, 4. Excerpta ex epistolis : ACO I, 5, 170-172. — *Syriaque :* Fragments de la lettre à Jean d'Aegea : F. NAU, PO 13, 190-191 : Réponse à Jean d'Égée; nouveaux fragments : Sévère d'Antioche, *Contra impium Grammaticum* III, 18 (éd. J. LEBON, CSCO 94. Louvain, 129; réimprimés : 1952, 218); 29 (éd. J. LEBON, CSCO 102. Louvain, 1933; repr. 1952, 174-175).

Traductions : Française : Y. AZÉMA, op. cit. — *Allemande :* S. WENZLOWSKY, Die Briefe der Päpste und die an sie gerichteten Schreiben, vol. 4 : BVK (1878) 280-287 (*Ep*. 113 au pape Léon).

Etudes : P. N. PAPAGEORGIU, Zu Theodoretos und Georgios Burtzes : BZ 2 (1893) 585-590 (text. crit.). — A. D'ALÈS, La lettre de Théodoret aux moines d'Orient : ETL 8 (1931) 413-421. — M. RICHARD, Notes sur l'évolution doctrinale de Théodoret : RSPT 25 (1936) 473-474 (*Ep. ad Abundium*); *idem*, La lettre de Théodoret à Jean d'Égée : RSPT 2 (1941-1942) 415-423 (pour l'authenticité des fragments syriaques). — M. M. WAGNER, A Chapter in Byzantine Epistolography. The Letters of Theodoret of Cyrus : DOP 4 (1948) 119-181 (forme et style). — M. F. A. BROK, A propos des Lettres Festales : VC 5 (1951) 103-110. — Y. AZÉMA, Théodoret de Cyr d'après sa correspondance. Diss. Paris, 1952. — Y. AZÉMA, Sur la chronologie de trois lettres de Théodoret de Cyr : REG 67 (1954) 82-94 (les lettres 66 et 67 de la collection Sirmond et la lettre 32 du

manuscrit de Patmos traitant de la dédicace d'une église appartiennent aux plus anciennes pièces de tout le corpus). — A. H. M. JONES, Military Chaplains in the Roman Army : HThR 46 (1953) 239-240 (*Ep.* 2). — Y. AZÉMA, SCH 40 (1955) 9-71 (les affirmations historiques et religieuses des lettres, les correspondants). — J. DARROUZÈS, Un recueil épistolaire byzantin, le manuscrit de Patmos 706 : REB 14 (1956) 87-121 (description du manuscrit contenant les lettres éditées pour la première fois par Sakkelion).

INDEX

A. TABLE DES RÉFÉRENCES

I. BIBLIQUES

II. Anciens auteurs chrétiens

(Parenthèses encadrant le nom ou le passage = Pseudo)

III. Auteurs modernes

IV. Mots grecs

B. TABLE ANALYTIQUE

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE II

LES FONDATEURS DU MONACHISME ÉGYPTIEN

CHAPITRE III

LES ÉCRIVAINS D'ASIE MINEURE

Chapitre IV

LES ÉCRIVAINS D'ANTIOCHE ET DE SYRIE

HISTORIENS ECCLÉSIASTIQUES DE CONSTANTINOPLE

INDEX

Pour certains des textes patristiques que nous avons cités, de bonnes traductions françaises existaient déjà. Nous avons souvent utilisé ces traductions en indiquant toujours la référence, et nous remercions de leur obligeance les auteurs et les éditeurs de ces traductions.

ACHEVÉ
D'IMPRIMER



SUR LES
PRESSES D'AUBIN
LIGUGÉ (VIENNE)
LE 20 JANV.
1963

D. L., 1-1963. — Éditeur, nº 5.204. — Imprimeur, nº 2.937.
Imprimé en France.